مجلة الفكر و الفن المعاصر

القاهرة

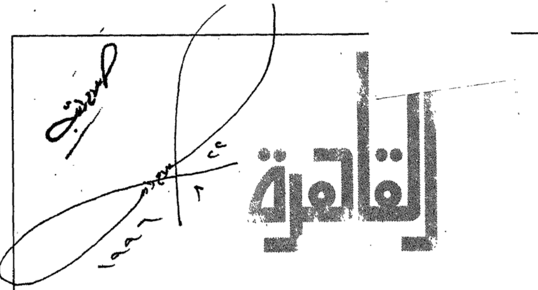
العدد (١٦٤) يولية ١٩٩٦

- ميراث التحايل فى المجتمع المصرى
- إسلامية المعرفة .. فكر أم عاطفة؟!
- محطات المثقف العربى



الغلاف الأمامى:

تفصيل من لوحة للفنان حجازى



مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب

العدد (١٦٤) يوليو ١٩٩٦
الثمن فى مصر: جنيهان

الثمن فى الخارج
العراق ـ ١٥٠٠ فلس ـ الكويت ١,٢٥٠ دينار ـ قطر ١٥ ريالا ـ البحرين ١,٥٠٠ دينار ـ سوريا ٧٥ ليرة ـ لبنان ٣٠٠٠ ليرة ـ الأردن ١,٢٥٠ دينار ـ السعودية ٢٠ ريالا ـ السودان ٤٧٠٠ ق ـ تونس ٤ دينار ـ الجزائر ٢٨ دينارا ـ المغرب ٢٨ درهما ـ اليمن ١٧٥ ريال ـ ليبيا ١,٦ دينار ـ الإمارات ١٥ درهما ـ سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال ـ غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا ـ لندن ٤٠٠ بنس ـ الولايات المتحدة دولاران.

الاشتراكات فى مصر:
عن سنة (١٢ عددا) ٣٢,٤٠ جنيها مصريا شاملا البريد.

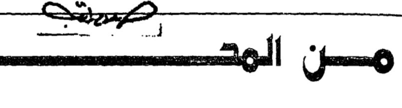
الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددا]:
- البلاد العربية: أفراد ٣٠ دولاراً، هيئات ٥٢ دولاراً شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: أفراد ٤٨ دولاراً، هيئات ٧٠ دولاراً شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ ١١١٧ كورنيش النيل ـ فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥.



العدد ١٦٤ يولية ١٩٩٦

فهرست:



من المحرر

معركتنا

لانشك لحظة فى صدق كل من سارع وبادر بالوقوف إلى جانب غالى شكرى فى محنته الأخيرة والتى شقت طريقها أخيراً إلى الحل السعيد، ولانشك كذلك فى مشاعر وأحاسيس كثيرين من أصدقائه وزملائه ومحبيه ومريديه وتلاميذه وقرائه العديدين.

وهى المشاعر والأحاسيس التى لم تخلُ قط من الحب والتقدير والإعزاز. هذا أمر لا يمكن إلا التسليم به وإثباته والدفاع عنه فى كل لحظة.

إلاّ أن هناك فى الحياة الثقافية سلوكاً أخلاقياً تكرر إلى حد ما يشبه الظاهرة كاملة الأركان، وهذه الظاهرة هى ما يعبر عنه المثل الشعبى العميق «عايزين جنازة ويشبعوا فيها لطم»، وفى هذا السياق هناك ممن كانوا ينتظرون نبأ غياب غالى شكرى فى حالة شبه نشوة جنسية، وذلك للقفز بسرعة تخترق الزمن إلى مكانه ومكانته.

ونحب أن نقول بكل تواضع إن الموت قدر مقدور لنا جميعاً لا منفلت منه. ثانياً نحب أن نقول إن



كل واحد منّا نسخة أصلية لا تتكرر. وبهذا المعنى البسيط للغاية فغالى شكرى شخصية ثقافية غاية فى الخصوصية تحول دون أن تحل محلها شخصية ثقافية أخرى مهما عظم شأن هذه الشخصية.

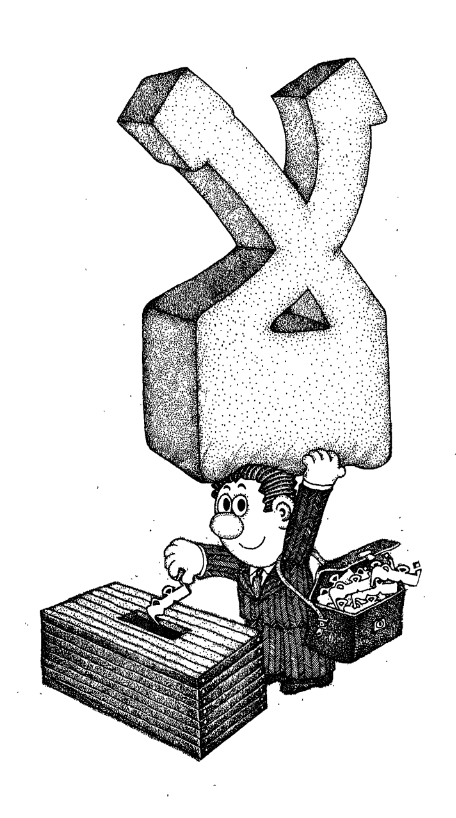
والقضية ليست من هو الأفضل؟ أو من هو الأحسن؟ أو من هو الأثقف؟ أو من هو الأعظم؟ وغير ذلك من الأسئلة الزائفة. لأن الحياة الثقافية المصرية تزخر بمثقفين عظام كثيرين هم فخر مصر ورمزها الأبقى على مدار التاريخ. وندعو المثقفين وغيرهم إلى الكف عن البكاء والبكاء المضاد، وندعوهم إلى الضحك والصمود والمقاومة والقتال، لأن الثقافة معركة متصلة لا تنتهى.

ولاشك أن معركتنا ثقافية، وأما من يريدون أن تصير «القاهرة» إلى «الإبداع السياسى» فندعوهم إلى الانضمام إلى حزب من الأحزاب أو إلى تنظيم من التنظيمات السياسية والأيديولوجية لا إلى قراءة مجلتنا، «فالقاهرة» تدعو إلى التفكير لا إلى التنظيم.

وفى هذا السياق لم يشهد التاريخ المصرى الثقافى الحديث أو المعاصر مجلة - بعد الكاتب والمجلة والثقافة والرسالة وغيرها من مجلات ما قبل ١٩٥٢ - استطاعت أن تخوض فى أحلك الظروف المحلية والإقليمية والعالمية أدق وأصعب القضايا الفكرية من وجهة نظر مصرية، أربع سنوات من العمل الفكرى المتصل بالعالم والوطن استطاعت فيها المجلة أن تكسب معركة التحدى وتمكنت من الوصول إلى أعلى مرتبة فى ترتيب المجلات المصرية والعربية.

لكننا اعتدنا أن لا نقول الحق، أو اعتدنا أن نقوله فى الخفاء ونعلن عكسه. ■

التحرير



لوحـــة للفـــنـــان حـــجـــازى

ميراث التحايل في المجتمع المصرى

ما الذى يجعل المجتمع المصرى مجتمعًا سريًا؟ أى أنه مجتمع كتوم، لايبوح إلاّ قليلا، فهو يراكم الكتمان ويتحايل على واقعه ونمط علاقاته يأخذ منحىً ملتويًا، بدءًا من مؤسسة الأسرة والشارع والمدرسة والوظيفة إلى السلطة الحاكمة! والأمثلة التى أفرزها على مدى أزمان وقرون دليلنا إلى فهم مكوناته النفسية! ومن هنا يبرز سؤال: هل لأنه عانى طويلا من تدخّل «السيّد»الآخر الغازى، الدائم، المختلف الهوى والثقافة والعادات والأديان؟ أى أن هناك دائمًا سيدًا ما سيأتى؟ ليصبح الآمر الناهى، وعلى المجتمع أن يدين له بالولاء؟ وبالتالى يحافظ على وجوده البيولوجى، ومن ثَمّ تُخلق القوانين السريّة، والتى من خلالها يواصل مسيرة حياته المديدة، فى الوادى المركزىّ؟

إذا كانت الإجابة بـ «نعم»، إذن ما الذى ـ يجعله يقبل هذا الظلم، ودفن روحه تحت أطلال الخوف، الخوف من قطع «لقمة العيش»، أو السجن أو التنكيل والتشهير به، وكل هذه الأشياء مجتمعة لا تخصّ عصرًا دون عصر، فهى موجودة، بفاعلية دائمة على مرّ العصور والحقب، وعلى يد كل الحكام سواء أكانوا وطنيين محليين أو غزاةً من الخارج، ولو حاولنا الإجابة عن هذه الأسئلة بقوة وحرية، لأدركنا كم يعانى الفرد

ميــــراث التـــحـــايل

المصرى، الفرد الذى لم يشعر ، تقريبًا، بفردانيته وذاتيته، فى مختلف الحقب، على يد الفرعون والزعيم والمملوك والملك، جميعهم سواء فى نظرتهم له.

حتى المستعمر، حالما يعرف ويدرس تاريخ مصر الطويل، يستطيع أن يدخل فى أعماق هذه الشخصية، ويحطم أية رابطة للقوة أو بوادر للثورة أو التغيير، فالمجتمع المصرى منظور له من قوىً كثيرة، أنه مجتمع - إذا كان مُعافىً - يصبح خطرًا على ثقافات ووجود مجتمعات أخرى محيطة به وغير محيطة.

ولكن يبقى السؤال الجوهرىّ: هل نحن مجتمع فَضّل أن يكون متحايلا على أن يكون مواجهًا، ولماذا ؟

تثبت معظم الأمثال الشعبية والحكايات التاريخية أننا أقرب إلى المجتمع المناور منه إلى المجتمع المراكم، رغم عمق تاريخيته فى جغرافية الوادى، وعمق توارث الحضارة المصرية.

إن قوة الاحتمال والصبر لايعطيان الحق فى المراوغة والتحايل - رغم ما فى ذلك من إيجابية - فإنهما يراكمان التخلف والاتكالية والتشابه السقيم للثقافة بكل أنواعها، ولايدفعان المجتمع نحو حق الاختلاف والحوار.

من هنا يجب أن يكون بحثنا جادًا فى أحوال وتقلبات وثورات وتراكمات المجتمع المصرى، لنعرف أين نقف نحن من أنفسنا ومن العالم حولنا، ومن ثورة العلم الحديث، المنفجرة فى شتى بقاع الكرة الأرضية، وبذا لايفيد التحايل ودفن الرءوس فى الرمال، ونحن نستطيع فعل ذلك، لأننا نملك من الحضارة والتاريخ والمثقفين الموهوبين، ومن واجبنا أن نفيد من ذلك فى دراسة أحوالنا الروحية والنفسية، وعلينا أن نعيّن مواضع القصور وإزاحة الغبار عن مواضع الصحة فى مجتمعنا، لأن الملاحظ منذ بداية هذا القرن - قرن التحديث المصرى - أننا لم نتقدم خطوة واحدة، وأننا لازلنا نناقش مسائل كانت مطروحة فى أوائل هذا القرن.

وفى هذا العدد من مجلة «القاهرة» نحاول أن نستبطن حرية المجتمع المصرى من خلال مجموعة من الدراسات لكتّاب جادين،

ميراث التحايل

يحاولون أن يدخلوا هذه الأرض المحرّمة، من خلال تحليل بعض من جوانب المجتمع وأحواله، سواء أكانت على مستوى التراث بين السلطة والمعارضة، أى بين الهامش والمتن، كما يفعل «حسن حنفى» هنا، وهو يقرأ هذين التراثين وما بينهما من تصادم وتهادن، أو كما يقرأ لنا «على فهمى» أحدث الكتابات فى هذا الجانب، حول تراث العبيد أو تراث الخنوع، كاشفًا عن الآلية التى يفكر بها بعضهم من أجل الظهور أحيانًا، ظهور لايملك العلم أو المنهج، فقط يملك الصوت العالى، وهذا ما لا نطرحه هنا. وفى الإطار نفسه يكتب «سيد البحراوى» شهادة حول حق الاختلاف، متخذًا من نفسه مواطنًا يريد أن يتمتع بهذا الحق، الذى هو حق كل مواطن مصرى، وهى شهادة قلما نجدها فى شهادات كثيرة حول الموضوع نفسه، وإننا نفخر أننا ننشرها هنا، لأن كاتبها يشير فى صلبها أنها لن تنشر فى أى مكان، كما يضم هذا الملف دراسة «سامح فوزى» حول الأمثال الشعبية المصرية ودلالتها، وقد استطاع الكاتب أن يستبطن روحها وعلاقتها بسلوك الشخصية المصرية على مر حقب طويلة، ومدى ما تحمله من معانى القهر والخنوع، هذا بالإضافة إلى دراسة مهمة لـ «أحمد صبحى منصور» يستعرض فيها قضاة الشرع زمن «قايتباى» وكيف كان القضاة (العادلون) وكيف كانت أحكامهم آنذاك.

لعلنا استطعنا، هنا، فى مجلة «القاهرة» أن نضع حجرًا صغيرًا فى أساس ضخم، أساس لابد أن يُبنى بلا تحايل، على مختلف المستويات، بدءًا من الأسرة إلى المدرسة والشارع إلى السلطة، حتى شكل العمارة والرصيف، وأولا وأخيرًا بناء الإنسان دون خوف، وبحرية حقيقية. ■

مهدى مصطفى

رسالة مفتوحة إلى الكتاب العرب

يسرني أن أنهي إليكم نبأ تغيير جذرى مهم فى مجلة «القاهرة» وذلك عبر تبويب جديد يعنى بالفكر والفن المعاصر فى أكثر صوره حداثة وعلمية ليضاف إلى رصيد المجلة عبر السنوات الماضية التى نعتقد أنها نجحت إلى حد كبير فى إثارته. وأرجو أن تأذنوا لى بأن أضع أمامكم الخطوط العامة أو المؤشرات التى ستكون إطاراً لعملنا:

١ ـ استئناف التقليد العظيم فى الثقافة العربية عبر التواصل مع الثقافات العالمية، وذلك بعرض وتحليل ونقد التيارات المعاصرة فى الفكر العالمى بمستوياته المختلفة من فلسفة واجتماع واقتصاد وبقية العلوم الإنسانية وكذلك العلوم الطبيعية من حيث ارتباطها بمتغيرات العصر واحتيجاته فى النظر والتطبيق. على أن يرتبط هذا العرض والتحليل برؤية نقدية من جانب المفكرين العرب.

٢ ـ إثارة القضايا الفكرية العربية المختلف حولها بطرح الإشكاليات والظواهر من زوايا ووجهات نظر متعددة، سواء فى صيغة ندوة جماعية أو تعليقات متنوعة على أطروحة مركزية أو نقد ثنائى أو متعدد لوجهة نظر تنطوى عليها عدة مؤلفات أو عروض.

٣ ـ التواصل بين الأجيال فى مجالات الإبداع، بنشر المستوى الأرفع للجميع دون أن تكون المجايلة بحد ذاتها قيمة معيارية بالسلب أو الإيجاب.

وفى هذا الإطار فإننى أدعوكم للمشاركة فى تحرير «القاهرة» بمساهماتكم المباشرة أو بتكليف زملائكم وأصدقائكم ممن ترون أهمية تعاونهم، وكذلك بمقترحاتكم التى ستكون موضع الدراسة والاهتمام.

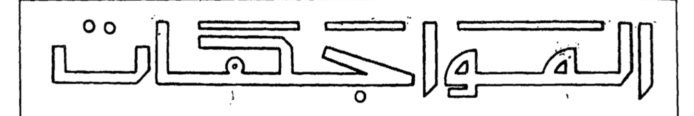
الزملاء الأعزاء

ثقتى كبيرة فى أنكم ستمنحون هذا المنبر فى ثوبه الجديد بعضاً من وقتكم الذى ندرك سلفاً كم هو ثمين، مع ملاحظة أن العدد الأول بعد التغيير سيكون بدءاً من يوليو ١٩٩٦.

ولكم منى أصدق الود والتقدير

رئيس التحرير

غالى شكرى



ميراث التحايل في المجتمع المصري

تـــــراث السـلـطـة وتــراث المعـــارضـة

حسـن حنـفـى

فـى التراث تراثان: تراث السلطة وتراث المعـارضـة، تراث الدولة وتراث الشعب، الثقافة الرسمية والثقافة المضادة. فالثقافة كالمجتمع تتمايز بتمايز السلطة فى المجتمع، وعندما تكوّن المجتمع من طبقات اجتماعية وكان الصراع على السلطة فيه طبقًا لصراع الطبقات، وقد أفرزت كل طبقة أى كل سلطة تراثها وثقافتها، تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث الحكومة وتراث الأهالى، «ثقافة الناس اللى فوق» و «ثقافة الناس اللى تحت».

لا يوجد إذن تراث على الإطلاق، كل واحد شامل لا يتجزأ ولا يتبعّض ولا يتمايز، بل يوجد تراث خاص بمجتمع وطبقة وسلطة بل وبمرحلة تاريخية بأكملها. التراث نتاج اجتماعى لا يسبق وجود المجتمع، وليد الصراع الاجتماعى والسياسى وليس سابقًا عليه، إفراز اجتماعى كأحد أشكال القوى الاجتماعية المؤثرة فى الصراع الاجتماعى، يتغير بتغير موازين القوى، التراث سلطة لأنه يمد السلطة السياسية القائمة بشرعيتها والتى تحاول أن تنزع الشرعية عن سلطة المعارضة وتراثها(١).

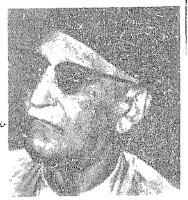
وبعد إفراز المجتمع لتراث السلطة فإنه يتحول على مدار التاريخ إلى أنساق من القيم مستقلة بذاتها، مع أنها كانت فى نشأتها وليدة الظروف الاجتماعية والسياسية، ويتم توظيف هذه الأنساق المستقلة فى أتون الصراع الاجتماعى، يخرج التراث من المجتمع متأثرًا به، ثم يخرج المجتمع من التراث مؤثرًا فيه، فالتراث معلول فى البداية وعلة فى النهاية، نتيجة ومقدمة، مضمون وصورة، انفصال وفعل، أثر ومؤثر. تفرز السلطة تراثها ثم تتمثله، وتتوحد به، وتطلقه، وتكفر ما سواه، فتختفى التعددية، وتصبح الثقافة ذات اتجاه واحد، ويصبح النظام السياسى ذا حزب واحد.

ولما كانت الدولة هى السلطة اتحدت مع تراثها، تراث السلطة، وأفرزته من جديد لتتحكم من خلاله من خلال أجهزة الإعلام، ولتسيطر على الحركة الاجتماعية، وتستأنف مؤامرة الصمت حول تراث المعارضة لتمنع

الشعب من تمثله والاحتماء به والقضاء على شرعية المعارضة. دوّن فقهاء الدولة تراثها، وزجت الدولة فقهاء المعارضة إلى السجون. نصبت الدولة فقهاءها فى أعلى المناصب الدينية، الإفتاء والقضاء والبحوث، واتهمت مخالفيها بالكفر والزندقة والإلحاد والخروج على النظام، تلبس الخلع أنصارها، وتزج بمخالفيها فى السجون.

ويتضح ذلك من أسماء الفرق وألقاب رؤسائها وألفاظ التدوين. فتراث السلطة هو تراث أهل السنة والجماعة، أهل الاستقامة، أهل الرواية والحديث، أمة الإسلام، فى حين أن تراث المعارضة هو تراث الشيعة والخوارج والمعتزلة فهى أسماء تحتوى على أحكام، ومن منا يود الحيد عن الاستقامة والسنة أو ينكر الرواية والحديث ويلجأ إلى التشيع والخروج والاعتزال؟(٢) أصحاب تراث السلطة لهم ألقاب مثل الشيخ الرئيس، حجة الإسلام، إمام الحرمين، ناصر الملة والدين، حامى حمى الإسلام،... إلخ فى حين أن أصحاب تراث المعارضة لهم ألقاب مثل الملحد، الزنديق، الكافر، الخارج، المنافق، المانوى، الزرادشتى، الصابئى، البرهمىّ... إلخ. ومن منا لا يود الألقاب الأولى ولا ينفر من الثانية؟ تراث السلطة يقول ويقرر، وتراث المعارضة يزعم ويدعى، تراث السلطة هو الفرقة الناجية الواحدة، وتراث المعارضة هى الفرق الهالكة الاثنتان والسبعون(٣).

ويتضح ذلك فى الاختيارات الأساسية لتراث السلطة فى كل العلوم، وأولها علم العقائد أو علم أصول الدين الذى يعبر عن التصور للعالم، وصلة الخالق بالمخلوق، الأساس النظرى للمجتمع الجديد، ففى أصل التوحيد اختارت السلطة تصوراً الله يخدم مصالحها، ويدافع عن تحكمها، ويشرع لبقائها حتى لا يبدو الفرق واضحًا بين صفات الله وصفات السلطان، فالله هو الموجود بذاته مثل السلطان، الأول منذ الأزل مثل السلطان الذى كان على موعد مع القدر منذ القدم، أرسلته العناية الإلهية لإنقاذ الوطن، وهو الباقى إلى الأبد مثل السلطان مدى الحياة، هو السرمدى الأزلى الأبدى


عباس العقاد


عبدالرحمن الشرقاوى

مثل السلطان الذى لا شعب قبله ولا شعب بعده، فهو أب الشعب ولا يبقى الشعب بعده. والله لا يشبهه شىء، منزه متعال، واحد، وكذلك السلطان، متفرد بصفاته، يفوق البشر، وليس له مثيل. علم الله مطلق، لا تخفى عنه حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس، ولا ورقة تسقط من شجرة، وكذلك عيون السلطان لا تخفى عنها خافية، كل شىء لديها مسجل فى كتاب مبين أو على شريط تسجيل سرى بلا إذن استراقا للسمع على الحرمات، همسات الناس، حركاتهم وسكناتهم، فى السر والعلن، فى الأماكن العامة وفى حجرات النوم، العين الساهرة، لا فرق بين عين الله وعين العسعس. هل هذا هو العلم الإلهى الشامل المحيط أم عيون المخابرات وأجهزة الأمن؟ والله قادر على كل شىء مثل السلطان، يعز من يشاء، ويذل من يشاء، يحيى ويميت، يعيّن ويقيل، يحارب ويسالم، يعادى ويصالح، ولا معقب عليه ولا مراجع من مستشار أو قوى سياسية

أو شعب، كلاهما على كل شىء قدير، حى لا يموت. إن مات السلطان بشخصه فإنه لم يمت بتراثه وفكره، بورثته وطبقته، الإمامة قائمة مدى الزمان، والملوك والأمراء والعسكر والجند هم أولو الأمر مهما تغير الحدثان. الله يسمع ويبصر كالسلطان، ويتكلم ويريد مثل السلطان. كلام الله مثل خطبة السلطان، تخفف الآلام، وتفرج الكروب، وتواسى الأحزان، وتعد بالخلاص القريب، وكلام الله قديم بمعناه ولفظه، لا دخل للبشر فيه، قارئا أو مقروءا، متلوا أو تاليا، مكتوباً أو كاتباً، ولا فرق بين أسماء الله الحسنى وأسماء السلطان، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر لله، والعروبى المنقذ المخلص القائد، الرئيس، الملهم، المنتصر، الزعيم، الوطنى، الغيور، المجاهد، المحرر، المشيد بالسلطان. هذا هو تراث السلطة الذى عرف فى تاريخ العقائد باسم عقائد الأشعرية، أيديولوجية الدولة السنية القائمة.

ثم أفرزت المعارضة تراثاً مضاداً دفاعًا عن حقوق الشعب، فالله ذات وصفات وأفعال، ليس هو السلطان كامل الأوصاف، بل هو الإنسان ذاته الموجود المتعالى، المتفرد الواحد، الذى له حق العلم والسمع والبصر والكلام، الذى يقدر على الفعل، ويريد ما يقصد، وهو الحى الذى يدافع عن حقوقه قبل أن يقوم بواجباته، فالإنسان هو العالم القادر الحى، السميع البصير المتكلم المريد بالحقيقة والله كذلك بالمجاز، قياسًا للغائب على الشاهد. والقرآن مقروء بالصوت، متلو باللسان، محفوظ فى الذاكرة، مفهوم بالعقل، مدون بالحرف، منزل فى زمان ومكان وبالتالى فهو حادث، يقدر الإنسان على إعادة إنتاجه بصوته وفهمه وذاكرته وعقله(٤)، هذا التراث الإنسانى الذى دافع عنه المعتزلة والصوفية واللغويون والمهندسون فى الإلهيات هو الذى تم استبعاده، وضربت مؤامرة الصمت عليه، ولم يتم التعرف عليه إلا من خلال روايات الخصوم. ابن الراوندى ملحد، والمعتزلة مجوس هذه الأمة، والصوفية يقولون بوحدة الوجود والاتحاد والحلول، ويستحقون الصلب والحرق كالحلاج والسهروردى. وذبح

تراث السلطة وتراث المعارضة



الجعد بن درهم من أوائل المعتزلة بعد صلاة عيد الأضحى بدلا من الكبش بيد الإمام وهو بين المصلين.

وفى أصل العدل اختارت السلطة أن يكون الإنسان بلا حرية وبلا عقل، فالله هو الصورة المثلى للسلطان، هو الفاعل الحق وغيره الفاعل بالمجاز. وهو الذى يعطى العباد اليقين بالنقل لقصور العقل وهو الرأى، الله هو الذى يهدى ويضل، ويوفق ويخذل، ويسدد ويحبط، وهو الذى يحدد الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى. لا يتم شىء فى العالم إلا باذنه. الله هو الذى يعلم، وفوق كل ذى علم عليم، وهو الذى يرعى مصالح العباد دون أن يتحدد بغاية أو صلاح، ولا يجب عليه شىء بل هو الموجب لكل شىء.

وفى مقابل هذا التراث نشأ تراث المعارضة لإثبات حرية الإنسان وقدرته على النظر العقلى المستقل، فالإنسان صاحب أفعاله، له استطاعة قبل الفعل، ومع الفعل، مسئول عن أفعاله، تتحدد الآجال بالأعمار، وتتحدد الأرزاق بالأعمال، وتتحدد الأسعار بقوانين السوق. يتنبأ بالمستقبل ويخطط له، ويعيش فى عالم قائم على الغائية والصلاح. الخلق والتكليف جزء من الواجبات العقلية، وقانون العدل عام وشامل فى الكون، والعوض عن الآلام ضرورى لإقامة العدل فى الدنيا قبل الآخرة، فتتهم السلطة المعارضة بأنها تقول بالوجوب على الله، والله لا يجب عليه شىء مثل السلطان، وبأنها تحكم عقلها فى الكتاب، والكتاب لم يفرط فى شىء مثل خطب السلطان، وبأنها تنتقص من القدرة الإلهية الشاملة، وتؤله الإنسان، والسلطان أحق بالتأليه، وبأن فكرها مستورد من البراهمة والمجوس، وليس فكراً موروثاً أصيلا، نابعًا من الكتاب والسنة مثل فكر السلطان(٥).

وفى النبوات يدافع تراث السلطة عن النبوة التى بها صلاح العقل وكمال البشر، وعن المعجزة كدليل على صدق النبوة، وعن الكرامة والولاية والرؤية الصالحة كدرجة من درجات النبوة، ويدافع عن عصمة الأنبياء مثل عصمة السلطان، فإذا ما دافع تراث المعارضة عن سلطة العقل والاستقلال بالرأى واطراد قوانين الطبيعة، وأن صدق النبوة فى ذاتها، والتحقق من صدقها بالتجربة فى الحياة العملية اتهمت بالأفكار المستوردة من البراهمة والصابئة، فحصارها الفكرى وسيلة لحصارها السياسى، وفى المعاد تدافع عن نعيم وعذاب القبر، ونكر ونكير، ترغيبًا للموافقين، وترهيبا للمخالفين، وتشخص العدل والظلم فى الحوض والشفاعة والصراط والميزان والقلم واللوح المحفوظ، فالموافق للسلطة المؤمن بتراثها يشرب من الحوض وتجب له الشفاعة والعفو، والمخالف لها والرافض له يمنع منه، ولا شفاعة ولا عفو له، والموافق للسلطة ينجو، والمخالف لها يهلك، الموافق فى الجنة، والمخالف لها فى النار. فإذا ما دافع تراث المعارضة عن قانون الاستحقاق، ورفض الشفاعة والبشارة، وأقام العدل كقيمة فى حياة الناس دون تشخيص له بالصور وتجسيد له فى الأشياء كان حجراً على الله وتقييداً للسلطان الذى يثيب من يشاء ويعاقب من يشاء، يعذب من يشاء، ويعفو عمن يشاء(٦).

وفى الإيمان والعمل أفرز تراث السلطة أن الناس مؤمنون بالقول بتمتمة الشفتين، والعمل مؤجل بعد الإيمان فى الفعل إلى يوم الحساب حتى يفعل السلطان ما يشاء مادام يقول لا إله إلا الله، ويفعل الناس ما يشاءون مادامت الأفعال ليست مقياسًا للإيمان، فلا يعود هناك مقياس للصواب والخطأ، فيحكم السلطان ويطيع الناس، فإذا ما أفرز تراث المعارضة أن العمل جزء من الإيمان، وأن من لا عمل له لا إيمان له سواء عند الحاكم أو عند المحكوم اتهمت بالخروج على الإمام والثورة على الحكام وتضييق رحمة الله التى وسعت كل شىء.

وفى الإمامة أفرز تراث السلطة معنى كليًا بأن الإمامة فى قريش إلى يوم الدين حتى لا تخرج السلطة عن القبيلة أو الطائفة أو الطبقة أو العسكر كما هو الحال فى هذه الأيام، وأن نظام الحكم يتحدد بصفات الحاكم، إذا صلح الحاكم صلح الحكم، فإذا ما أفرز تراث المعارضة أن الإمامة وظيفة يتقلدها من هو قادر على تحمل المسئولية، لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى، وأنه قد يكون عبداً حبشيًا، ففى هذا الوقت، والتاريخ أصبح الحكم خروجًا على السنة، وإنكاراً للحديث، وشقاقًا للأمة، وشقًا لعصا الطاعة(٧).

وفى علم أصول الفقه أفرز تراث السلطة أن الأولوية للنص على المصلحة. فالدين غاية وليس وسيلة، حقيقة فى ذاته وليس صلاحا للعباد، والله أعلم به وليس البشر، ورفض التعليل والقياس. فالنصوص غير معللة بل تعبير عن إرادة الله، الصورة المثلى للسلطان، وأن الواقع لا يقدم جديداً حتى نهاية الزمان، وأنه لا يخرج عما ورد فى النص، وأن السنة متضمنة فى الكتاب، وأن الإجماع متضمن فى السنة، وأن إجماع كل عصر سابق ملزم للعصر اللاحق، وأنه لا اجتهاد فيما فيه نص، وأن الحكم بالمصالح المرسلة هوى وغرض. فإذا ما أفرز تراث المعارضة أن الأولوية للمصلحة على النص، وأنه لا ضرر ولا ضرار، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وأثبت التعليل فى الأحكام، وأن النصوص لم تغط كل شىء، وأن الواقع متجدد، وأن السنة اجتهاد وقياس على القرآن فى وقائع متجددة، وأن الإجماع اجتهاد جماعى فى واقع متجدد، وأن لكل عصر إجماعه، وأن الاجتهاد مفتوح إلى آخر الزمان، متجدد بتجدد الوقائع اتهم بالخروج

على السنة، والتضحية بالنص، والتحكم بالهوى، والقول بالرأى، وترك الأثر، فيبقى النص وتضيع فلسطين، ويقرأ الناس البخارى فى المساجد وقبر نابليون يتساقط عليها، ونحتمى بالنصوص، ويدخل اللصوص.

ويفرز تراث السلطة قواعد لتفسير النصوص لمنع التأويل دفاعا عن الحرفية والالتزام بظاهر النص حتى تقوى شوكة السلطة، فأعطى الأولوية للظاهر على المؤول، وللحقيقة على المجاز، والمحكم على المتشابه، وللمبين على المجمل، وللمقيد على المطلق، وللخاص على العام تضييقا للخناق على الناس وتأكيداً على حق السلطة وحدها فى التفسير الحرفى ضد تأويل المعارضة. فإذا ما قامت المعارضة بالتأويل دفاعًا عن المضمون، وإثباتا لمصالح الناس، وتأكيداً علىّ التعددية فى الفهم وحق الاختلاف، وأعطت الأولوية للمؤول على الظاهر، وللمجاز على الحقيقة، وللمتشابه على المحكم، وللمجمل على المبين، وللمطلق على المقيد، وللعام على الخاص إفساحاً لاختلافات الفهم وتباين التطبيق، اتهمت بهدم الشريعة وإنكار حقوق الله وإسقاط الأحكام.

ويفرز تراث السلطة أحكام التكليف، ويقنن للناس الحلال والحرام، ويقسم أفعال العباد إلى أوامر ونواه، فروض ومحرمات حتى لا يبقى للإنسان شىء يفعله بالطبيعة حيث تكمن شرعية الفعل فى ذاته ومن داخله دون أن يفرض عليه حكم من الخارج حتى يأتى الإنسان بأفعاله عن حرية وطبيعة وليس جبراً وضرورة، وكأنه آلة طيعة مهمتها التنفيذ باسم الشريعة. كما جعل تراث السلطة هذه الأحكام التكليفية الخمسة تتحدد بثوابها وعقابها فى الآخرة وليس بضررها ونفعها فى الدنيا حتى لا يكون عليها نقد ذاتى باعتبارها أفعالا إنسانية حرة. فإذا ما دعا تراث المعارضة إلى الفعل الطبيعى الحر، فالطبيعة خيرة، والشريعة ازدهار لها، وأن الحرام مضاد للطبيعة، والفرض موافق لها، وأن المكروه اختيار سلبى حر للحسن على القبح، وأن المندوب اختيار حر إيجابى للحسن على القبح، وأن الأفعال الطبيعية الحرة لا تحتاج إلى قوانين من خارجها حتى يثق الإنسان بنفسه، وتصبح الشريعة عامل تحرر وليس أداة قهر. فالأحكام التكليفية أفعال طبيعية حرة للإنسان يأتى بها فى العالم المحيط كآفاق للفعل، اتهمت بالإباحية والفوضوية، وتحكم الهوى والغرض فى الشريعة حتى تظل الشريعة أوامر ونواهى فى يد السلطان كأداة للقهر الاجتماعى.

ويجعل تراث السلطة الأحكام الشرعية مجرد تعبير عن الإرادة الإلهية. فالحاكمية لله بصرف النظر عن وضع هذه الأحكام فى الواقع الاجتماعى وكأنها مجرد سيوف بتارة مهمتها قطع الأيادى والرقاب، وكأنها كلها حدود وعقوبات وكفارات، واجبات دون حقوق، فإذا ما أفرز تراث المعارضة أن أحكام التكليف قائمة على أحكام الوضع، وأن الشريعة وضعية تقوم على أوضاع فى العالم وأركان فى الفعل وركائز فى المجتمع، فكل حكم له سبب وشرط ومانع، ويمكن إتيانه عزيمة أو رخصة طبقًا للقدرة الإنسانية، بشكل صحيح أو باطل دفعاً للنفاق والتظاهر، اتهم بأنه ماركسية ومادية ووضعية وعلمانية وإنكار للمصدر الإلهى للشريعة، فسبب تحريم الخمر السكر، وشرط قطع يد السارق ألا تكون السرقة بدافع الجوع أو البطالة أو الحقد الاجتماعى فى مجتمع، السرقة فيه أحد مصادر توزيع الثروة، وأن يطبق الحد على الغنى قبل الفقير، وأن الجفاف والجوع والقحط موانع لتطبيق حد السرقة، وأن الإثارة الجنسية فى أجهزة الإعلام وأزمة الإسكان وغلو المهور وأسعار الأثاث قد تكون موانع من تطبيق حد الزنا، وأن الرخصة تأخذ القدرات الفعلية فى الاعتبار قبل الفعل، وأن صحة الفعل فى النية والمضمون وليست فى الشكل والصورة.

كما يقر تراث السلطة أن الشريعة إنما هى مجرد أحكام بلا مضمون، أوامر بلا أهداف، طاعة بلا فهم. فإذا بينت المعارضة أن الشريعة وضعت ابتداء على المصالح العامة والضروريات الخمس، الدفاع عن الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة (الدين)، والكرامة (العرض)، والمال وهى تمثل حقوق الإنسان الطبيعية فى الحياة والمعرفة والولاء والكرامة الوطنية والثروة، فالشريعة وضعية تقوم على الدفاع عن حقوق الإنسان وليس عن حقوق الله، وأن مقاصد الشارع هى الحقوق وليست الواجبات، وأن مقاصد المكلف النية فالأعمال بالنيات، وليست بالأشكال والرسوم، اتهمت بإبطال الشرائع، وإيقاف الحدود، وتبنى المادية والإلحاد(٨).

وفى علوم الحكمة أفرز تراث السلطة أن الوحى أعلى من الفلسفة، وأنه يتضمن فلسفته الخاصة، ولا يحتاج إلى فلسفة أخرى وافدة عليه من الخارج، «وترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان»، وأن البلاغة العربية والذوق السليم يغنيـان عن المنطق، وأن الفلاسفة قد كفروا فى قضايا كبرى ثلاث: قدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار حشر الأجساد، وضلوا فى سبع عشرة قضية صغرى أخرى كما بيّن **الغزالى** فى «تهافت الفلاسفة». وإذا كان صواب المنطق لا يعادل صواباً مماثلا فى الطبيعيات والإلهيات فقد أتى الدور على المنطق بعد ذلك، فمن تمنطق تزندق، وأن الفلسفة أس السفه كما هو الحال فى فتاوى **ابن الصلاح**.

ثم جاء تراث المعارضة ليعلى من شأن الفلسفة، وجعل الفيلسوف مثل النبىّ، يستقى علمه من العقل الفعال، إنما الفرق فى طريقة التعبير والتصوير. يرى الفيلسوف الحقائق ذاتها اعتماداً على العقل ولمخاطبة الخاصة، بينما يستعمل النبىّ الصور والخيالات اعتماداً على المخيلة ولمخاطبة العامة. وأوّل الفلاسفة النصوص حتى تتفق مع أحكام العقل ضد تراث السلطة الذى يفسر النصوص تفسيراً حرفياً حشوياً حتى ولو تعارض مع العقل. كما أفرز تراث المعارضة، **ابن رشد** نموذجًا، قدم العالم ضد الثنائية التقليدية فى نظرية الخلق، فاتهم بالكفر، وحرقت كتبه فى ميدان قرطبة. وكان **الرازى** قد قال من قبل بقدم الجواهر الخمسة إقراراً لمبدأ التعددية فاتهم بالإلحاد، وحرقت كتبه، وحاول **ابن الراوندى** تحويل الفلسفة إلى علم دقيق فاتهم أيضًا بالإلحاد. وأصبح العلم الإلهى الكلى نموذجاً للعلم الاستنباطى العقلى الشامل فى مقابل العلم الجزئى الاستقرائى. كما

تراث السلطة وتراث المعارضة



أصبح المعاد روحانياً وليس مادياً شيئياً، فاتهم **ابن سينا** بإنكار البعث وحشر الأجساد. كما مات **ابن باجة** مسموماً لأنه أراد جعل الإنسان متوحداً يدبر أمره بلا سلطان عليه.

وفى علوم التصوف أفرز تراث السلطة «إحياء علوم الدين» كأيديولوجية للعامة تحث على الطاعة والولاء لأولى الأمر، وتعطيها قيم الزهد والورع والصبر والتقوى والرضا والتسليم كما هو الحال فى المقامات، وتضعها فى الصحو والسكر، والغيبة والحضور، والهيبة والأنس، والخوف والرجاء، والفقد والوجد كما هو الحال فى الأحوال، بين الترغيب والترهيب، بين عصا **الوليد** وذهب **المعز**. فالتغيّر فى الداخل وليس فى الخارج، فى الفرد وليس فى المجتمع، عن طريق القلب والذوق وليس عن طريق العقل والإحصاء، إلى أعلى وليس إلى الأمام، خارج العالم وليس فيه. قنن **الغزالى** عقائد الأشعرية كأيديولوجية مطلقة للسلطان، يفعل ما يشاء، وقنن التصوف كأيديولوجية للطاعة حتى تستكين وترضى، فيأمن الحاكم المحكوم،ويبقى النظام وهو ما نعانى منه حتى الآن(٩).

ثم رفض تراث المعارضة سوء استخدام التصوف لطاعة الحكام أو لاستغلال العامة. فتحول التوحيد إلى حلول، وأطلق الصوفىّ لسانه ليحذر الحكام ويثوّر العامة، وقاد **الحلاج** ثورة القرامطة، فصُلب بدعوى الخروج على الشرع والكفر الصراح، وقُتل **السهروردى** لأنه خرج على الخطاب الرسمى المألوف، ودعا الناس إلى الخروج على فكر الفقهاء، وإلى ضرورة التوغل فى التأله والبحث، وكُفّر **ابن عربى** لأنه وحّد بين الحق والخلق ضد ثنائية تراث السلطة حتى تظهر فاعلية الإله فى الكون، ويقرب الكون من الله(١٠). وخرج التصوف من الزاوية إلى الرباط فى المهدية فى السودان للجهاد ضد الإنجليز، وفى السنوسية فى مواجهة الآخر فى ليبيا، وفى الحركة الإسلامية فى فلسطين، وأصبحت التجربة الصوفية عند **محمد إقبال** عنواناً للذاتية الفردية والجماعية ضد التبعية للغرب. ومازالت الطرق الصوفية فى السودان قادرة على تثوير الشعب إذا ما خرجت من سيطرة الحكام.

والعلوم النقلية هى عماد تراث السلطة لأنها وثيقة الصلة بالدين والثقافة الشعبية. وهو تراث المساجد ومعاهد العلم والجامعات الدينية فى الأزهر والزيتونة والقرويين وقم وصنعاء، فالقرآن وحى من الله لا صلة له بالديانات المعروفة فى الجزيرة العربية ولا بعقائدها ولا بأشعارها ولا بسجع كهانها. «أسباب النزول» لا تعنى أكثر من خصوص السبب وعموم الحكم. و «الناسخ والمنسوخ» لا يعنى أكثر من تدرج الحكم فى وقت معين وليس فى كل وقت، خلا التدوين والجمع من أى دافع سياسى أو صراع على السلطة أو إقرار لسيطرة قريش، أما تراث المعارضة فإنه يضع القرآن فى إطار تاريخ الأديان المقارن، الصابئة وعبادة الأصنام، والحنفية، والملل اليهودية والفرق النصرانية، ويؤكد فى «أسباب النزول» على أولوية الواقع على الفكر، وأن الوحى هو إجابات عن أسئلة فى الواقع، وحلول لمشاكل اجتماعية، يصل الإنسان إليها ببداهته كما كان يفعل **عمر**(١١). والناسخ والمنسوخ يعنيان التطور فى الشريعة، ليس فقط فى وقت النسخ بل فى التاريخ مادام الزمان قائما، فالتطور والتغير فى بنية الواقع والمجتمع، والشريعة تواكب هذا التطور إلى مالانهاية. والتدوين إنما كان تأكيداً لسلطة قريش ولهجتها على سائر القبائل فى صراع سياسى على السلطة.

وفى علوم الحديث، يعطى تراث السلطة الأولوية للسند على المتن، ويجعل صحة السند شرط صحة المتن، وهو ما يسمى بالنقد الخارجى. والصحيح منه المتواتر المنقول لفظاً ومعنى بلفظ القول. وهو مصدر ثانٍ للتشريع بعد المصدر الأول وهو القرآن. ويسمح بالعمل بخبر الواحد، نظراً وعملاً، ولا يرى غضاضة فى قبول الروايات الشعبية عن الأخرويات ومشاهد القيامة والإسراء والمعراج تملقًا لأذواق العامة، بينما يعطى تراث المعارضة الأولوية للمتن على السند، ويجعل صحة المتن فى اتفاقه مع العقل والواقع، وهو ما يعرف بالنقد الداخلى. ويقين التواتر إنما يرجع إلى شروطه وهى تعدد الرواة واستقلالهم، وتجانس انتشار الرواية فى الزمان فى الذيوع والانتشار، والإخبار عن حس، والأحاديث مرتبطة بأساليب البلاغة العربية وبجمهرة أمثال العرب، وإنه إعادة لبناء الثقافة الجاهلية فى منظومة جديدة للقيم مثل «انصرْ أخاك ظالما أو مظلومًا» فى الجاهلية وأن نصر الظالم بمنعه عن الظلم فى الإسلام. وقد دخل الخيال الشعبى فى كثير من رواياته فى القرون المتأخرة كجزء من الأدب الشعبى. وهو مجرد بيان وتفصيل للمصدر الأول، وليس مصدراً مستقلا للتشريع، فيتم تكفير **سيد قطب** و**قاسم أمين** فى مصر، و**قاسم أحمد** فى الملايو.

أما علوم التفسير فقد أفرز تراث السلطة التفسيرات التاريخية واللغوية والفقهية والعقائدية لحشد أكبر قدر ممكن من المعلومات المستقاة من الإسرائيليات أو من تاريخ الجاهلية لتفسير النصوص دون أية إشارة للواقع الاجتماعى للمفسر، فالنص لا شأن له بالواقع الذى تسيطر عليه السلطة، ولا يتوجه نحوه بالنقد والتغيير دفاعاً عن النظام القائم، وهى التفسيرات الطولية التى تبدأ بالفاتحة وتنتهى بسورة الناس، تتقطع فيها الموضوعات، وتتجزأ فيها التصورات. الغاية منها إبراز براعة المفسر واغتراب الناس، إبعاداً لهم عن الحكام، أما تراث المعارضة فإنه يقدم التفسير الاجتماعى مثل «**تفسير**

«المنار» لرشيد رضا ابتداءً من تعاليم محمد عبده، و «فى ظلال القرآن» لسيد قطب لنقد الواقع الاجتماعى وعرض النصوص على الحاضر وليس على الماضى من أجل تغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية الحالية والإسهام فى الحراك الاجتماعى والسياسى. والبعض منها تفسيرات عرضية تجمع النصوص المتفرقة فى الموضوعات الواحدة وتفسرها معا للتعرف على بنية الموضوعات وتركيبها فى تصور للإنسان والمجتمع والتاريخ، وهو ما سماه محمد باقر الصدر «التفسير الموضوعى للقرآن»(١٢).

وفى علوم السيرة شخص تراث السلطة علوم الحديث فى شخص الرسول، وتحول القول إلى فعل، والمبدأ إلى شخص مما يغذى فينا عبادة الأشخاص فى ممارستنا اليومية وفى نظمنا الاجتماعية وفى مؤسساتنا السياسية. فالرسول معجز قبل الميلاد، تتنبأ الطبيعة بمولده، ومعجز بعد الميلاد بمئات المعجزات الصحراوية التى تنسب إليه، ومعجز بعد الوفاة بظهوره للأولياء وشفاعته يوم القيامة. تضخم الشخص على حساب الفكر، وكثرت المدائح وأنشدت الابتهالات، «أغثنا يارسول الله»، حتى تحول إلى واسطة بين الحق والخلق، بين الرب والعبد كما هو الحال فى التراث الشعبىّ.

أما تراث المعارضة فيحرص على المبدأ دون الشخص، وعلى بيان الجوانب الإنسانية العادية فى حياة الرسول، يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق، ابن امرأة كانت تأكل القديد، ما هو إلا مبلغ للوحى، ومعلن عنه للناس، «من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حىٌّ لا يموت»، ودون إطراء له كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم حتى عبدته. هو عربىّ قويم يجمع بين القبائل، ويؤاخى بينها، ويطهر الكعبة، ويبنى الدولة، يمكن أن تعاد قراءته فى كل عصر طبقاً لاحتياجاته، فهو الليبرالى المدافع عن الحرية كما هو الحال فى «فى منزل الوحى» لمحمد حسين هيكل، وهو الاشتراكى المدافع عن الفقراء فى «على هامش السيرة» لطه حسين، وهو رسول الحرية فى «محمد رسول الحرية» لعبد الرحمن الشرقاوى، وهو إبداع ذاتى وعبقرية خالصة فى «عبقرية محمد» للعقاد(١٣).

وفى علوم الفقه يعطى تراث السلطة الأولوية للعبادات على المعاملات، ويبدأ بالطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج، ويفصّل فيه المجلدات، أما المعاملات فتأتى فى الدرجة الثانية اختصاراً وحذفاً. قدّم فقه الأشكال والرسوم والشعائر وليس فقه المجتمع والتنمية، أما تراث المعارضة فإنه يعطى الأولوية للمعاملات على العبادات من أجل تنظيم المجتمع وبناء الدولة، يقدم الفقه الاجتماعى والسياسى وليس فقط فقه الحيض والنفاس.

وقد كانت العلوم العقلية باستمرار موضع شبهة من تراث السلطة، وكانت العلوم الرياضية والطبيعية انتهاكاً لحرمة الأسرار الكونية. فاستشهد ألوغ بك مؤسس مرصد سمرقند. واتهم جابر بن حيان بالسحر لأنه اشتغل بالكيمياء. لذلك لم تستقر هذه العلوم فى وجداننا القومى، ولم تصبح جزءاً من موروثنا الثقافى مثل العلوم النقلية.

والآن، قد يكون سبب أزمتنا الحالية فى ركود مجتمعاتنا، والثبات الاجتماعى، والردة والثورة المضادة، خطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الخلف، هو أننا نريد تغيير الواقع الاجتماعى بتراث السلطة السائد فى أجهزة الإعلام وتحت سيطرة الدولة، والموجّه الأول لمناهج التعليم، والرافد الرئيسى فى الموروث الثقافى الشعبى حتى أصبح جزءاً من تصورنا للعالم وكأنه هو التراث كله ولا بديل عنه. ومن ثم تطمئن الدولة لاستتباب النظام وسيادة الأمن دونما حاجة إلى أجهزة لذلك الغرض. فالعالم شكله مخروطىّ هرمىّ، له قمة وقاعدة، أعلى وأدنى، يقوم على التدرج. وقد يكون أحد أسباب ضعف المعارضة هى أنها أيضاً تعارض السلطة بتراث السلطة. فتنشأ أحزاب المعارضة، إسلامية أو ماركسية أو قومية أو ليبرالية، بالشكل الهرمى التسلطى نفسه. وبالتالى يتسلط على الشعب تراث السلطة مرتين، مرة من الحكم ومرة من المعارضة.

فهل يمكن لتراث المعارضة أن يكون بديلا عن تراث السلطة وفى وجداننا القومى، حتى لا يكون الإبداع الذاتى الحر موضوع اتهام بالكفر والإلحاد؟ ■

الهوامش

(١) حسن حنفى: الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، الجزء السابع: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

(٢) حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، المجلد الخامس: الإيمان والعمل والإمامة، ٣- فرق المعارضة ص ٤٩٩ - ٥٣٦، ٤- فرقة السلطان ص ٥٣٦ - ٥٤٧ مدبولى، القاهرة، ١٩٨٨.

(٣) المصدر السابق، خاتمة: من الفرق العقائدية إلى الوحدة الوطنية، أولا: مقدمة، هل يجوز تكفير الفرق؟ ص ٣٩٣ - ٤٠٧.

(٤) المصدر السابق، المجلد الثانى: التوحيد، رابعا: إلهيات أم إنسانيات ص ٦٠٠ - ٦٦٤.

(٥) المصدر السابق، المجلد الثالث: العدل.

(٦) المصدر السابق، المجلد الرابع، النبوة والمعاد.

(٧) المصدر السابق، المجلد الخامس، الإيمان والعمل والإمامة.

(٨) حسن حنفى: علم أصول الفقه فى «دراسات إسلامية» ص ٦٣ - ١٠٣ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.

(٩) «إحياء علوم الدين أم إحياء علوم الدنيا» فى «الدين والثورة فى مصر» الجزء الرابع، الدين والتربية القومية ص ٣١٣ - ٣١٧.

(١٠) «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» فى دراسات فلسفية ص ٢٧٣ - ٣٤٥.

(١١) انظر دراستنا «الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول» ورقة مقدمة إلى الجمعية الفلسفية المصرية، ١٩٨٨، الإسلام والحداثة ص ١٣٣ - ١٧٥ دار الساقى، لندن ١٩٩٠.

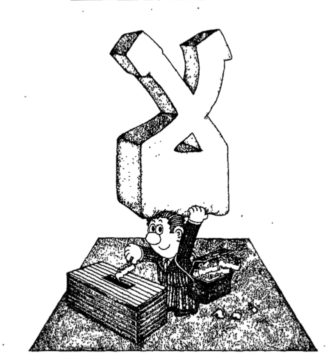
(١٢) انظر دراستنا «مناهج التفسير ومصالح الأمة» فى «الدين والثورة فى مصر» الجزء السابع اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص ٧٧ - ١١٦ «اختلاف فى التفسير أم اختلاف فى المصالح؟» ص ١١٧ - ١٢٠ وأيضاً «هل لدينا نظرية فى التفسير؟ أيهما أسبق نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات؟» ، «عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة» فى قضايا معاصرة، الجزء الأول فى فكرنا المعاصر ص ١٦٥ - ١٧٦، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦.

(١٣) «محمد الشخص أم المبدأ؟» «الدين والثورة فى مصر» الجزء السابع، اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص ١٦٣ - ١٦٧.

تــــــراث العبيد فى حكم مـــصـــر المعاصــرة

الحـدود بين الحـقـيقـة والوهم وبين الرصـانة واللغـو

علـــى فـــهـمى



تمهيد

في الكتاب المعنون بـ «تراث العبيد فى حكم مصر المعاصرة - دراسة فى علم الاجتماع التاريخى» للدكتور ع. ع والصادر عن المكتب العربى للمعارف بالقاهرة عام ١٩٩٥، كتاب بالغ الطرافة والغرابة معاً.

وهذا الكتاب يتكون من متن فى ١٢٤ صفحة من القطع المتوسط، ويردفه المؤلف بملاحق تتضمن نصوصًا ذوات دلالة وتعليقات عليها (بحسب عبارات المؤلف ذاته)، تتكون من ستة عشر نصاً معظمها عن كتاب واحد هو: «النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لابن تغرى بردى الأتابكى [٨١٣ - ٨٧٤ هجرية]»، ومنها أربعة نصوص منقولة نقلا مطوّلا عن كتاب «لويس عوض»: «أوراق العمر»؛ ونص قصير عن كتاب لإعتماد خورشيد! (هكذا): «حكايتى مع عبد الناصر»؛ ونص آخر مطوّل عن كتاب جيهان السادات: «سيدة من مصر». وأما الملحق الثانى للكتاب فتحت عنوان: برنامج مفصّل لشغل المساجد فى غير أوقات الصلوات لتكون مدارس لتدريس مناهج وزارة التعليم وتحت إشرافها؛ ويقع هذا الملحق الثانى فى ست عشرة صفحة؛ ثم الملحق الثالث، ويتضمن - كما يذكر المؤلف - ترجمة باللغة العربية لما يسمى «بفرمان كلخانة» أو خط كلخانة، الصادر عن الباب العالى فى ٤ نوفمبر ١٨٣٩ لتحديث الدولة؛ ويقع هذا الملحق فى سبع صفحات. وأخيرا الملحق الرابع تحت عنوان: «مصر والقرن الواحد والعشرون»، وهو عبارة عن مقتطفات من محاضرة لـ محمد حسنين هيكل بالعنوان نفسه، ويقع فى ثلاث صفحات.

لماذا الكتابة عن الكتاب؟

تثير بعض الكتب بُعيد صدورها نوعًا من الفضول حتى إذا لم تتسم بالرصانة العلمية. وفضول القراء فضول محمود بحسب الأصل، بَيد أن هذا الفضول إذا اتشح ببعض الاستغراب والتعجب، أضحى من الضرورى التصدّى للعمل المنشور بكثير من الحرص والدقة.

وبالنسبة لهذا الكتاب الذى نتصدّى له بدراستنا الماثلة هذه، فهو من هذا القبيل، فقد أثار منذ أوائل العام الحالى ١٩٩٦ نوعًا من

اللغط والتساؤلات والاستغراب والفضول فعنوان الكتاب له جاذبية خاصة تصل إلى حد الإثارة، وهو دراسة في علم الاجتماع التاريخي [مع خلط غير مقصود بالتاريخ الاجتماعي]، ولسوف نعود إلى هذه الجزئية تفصيليًا. واسم مؤلف الكتاب مجهل بحرفين فقط هما: ع. ع، وحتى العين الثانية لاتليها نقطة تفيد اختصار الاسم الثاني للمؤلف لا في الغلاف ولا في داخل الكتاب، وقد سبق الحروف المجهّلة لقب علمي له بريقه عند الكثيرين، كما يفهم من مقدمة الكتاب أن المؤلف أستاذ جامعي، بدون تحديد للجامعة التي هو واحد من أساتذتها. ولاشك في أن هذا كله، يثير في المتلقي مزيداً من الفضول، كما يثير فيه نوعًا من الحذر والشك والاستغراب، إذ لم تجر العادة أن يصدر كتاب تُجهّل فيه شخصية المؤلف، حتى إذا كان المؤلف باحثا غير معروف كما أن هذا التجهيل المستغرب لا تتطلبه الظروف الحالية للنشر، بل على العكس من هذا، فإن القانون يتطلب الإيداع الرسمي والترقيم الدولي، مما يلزم الإفصاح عن شخصية المؤلف واسمه بالكامل لدى الموظفين ذوي العلاقة. ولاتفسير مقنع لدينا لتعمد المؤلف تجهيل اسمه الحقيقي أو الكامل، إلا رغبة غير مبررة في إثارة مزيد من الفضول لدى المتلقين، لاندري لأي غرض مرض، إن لم يكن للترويج للكتاب. وإذ يكون ذلك، فإن التجهيل هنا قد يعدُّ من قبيل التدليس بإضفاء أهمية مضافة للكتاب أو بالإيهام بأن هذا التجهيل إنما لتفادي أزمة قانونية لدى النشر، نظراً لحساسية الموضوع.

ولم تصدر تعليقات مكتوبة على هذا الكتاب - فيما نعلم - عدا بعض الأخبار هنا وهناك، وبعض المحاولات لتخمين اسم المؤلف [مما نزعم أنه ساعد على ترويج الكتاب]، وأيضًا عرض وجيز لأستاذ متميز في علم الاجتماع بإحدى المجلات الأسبوعية [العامة وليست الثقافية].

وقد أدى هذا كله بداء إلى ترجيح كفة الكتابة المفصلة والنقدية معًا عن هذا الكتاب، بعد كل ما أوردنا من حيثيات؛ فالكتابة هنا هي من قبيل **«فرض الكفاية»** على حد العبارة الشهيرة في أصول وأدبيات الفقه الإسلامي: ذلك أن الإغفال، وإن كان له



محمد حسنين هيكل

مبرراته، في عدم السماح للمؤلف وللناشر، بجني ثمار إضافية [بدون وجه حق]، نتيجة للترويج المصطنع للكتاب؛ إلا أن هذه السابقة في إغفال اسم مؤلف كتاب [وليس مقالا وليس لأسباب جدية تتعلق بالتّقية مثلا]؛ كل هذا يرجح - لدينا وفي قناعاتنا العلمية - ضرورة التصدّي للكتاب وللأطروحات التي عرضها، على نحو نقدي وموضوعي.

ويُضاف إلى هذا أن الكتاب يتناول موضوعات بالغة الأهميةِ والإثارة، لأنها تتعلق بمجمل مايمكن أن يسّمى بالطابع القومي للشخصية المصرية، وهذه المنطقة المعرفية من الدقة والتشابك والأهمية والخطورة، بحيث لايجدر أن يقترب منها بل أن يلجها، إلا ذوو أقدام راسخة في العلوم والمعارف ذات العلاقة. وإذ كنا لانعرف المؤلف ولانعلم شيئا عن خلفيته المعرفية والعلمية، لتعمده تجهيل نفسه؛ إذ يكون ذلك؛ فإن أسباباً إضافية تقوم لترجيح دراستنا هذه عن الكتاب، حتى نستطيع تقييم ما أورده المؤلف من أطروحات نراها خطيرة ومثيرة معًا. ومن حسن الحظ، فإن هذه المنطقة المعرفية لهي في بؤرة اهتماماتنا المعرفية والعلمية ودراساتنا السابقة والحالية(١).

وعلى هذا فلسوف تكون دراستنا الماثلة في مبحثين على التوالي؛ نتناول في **المبحث الأول** منها ملاحظاتنا النقدية على الكتاب من حيث الشكل، بينما يركز المبحث الثاني على ملاحظاتنا النقدية على الكتاب من حيث الموضوع أو المضمون، ثم نعقب بثبت بأهم الإحالات والإشارات.

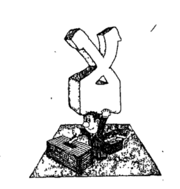
المبحث الأول - ملاحظات من حيث الشكل

ينقسم الكتاب الذي نحن بصدد دراسته والتعليق النقدي عليه إلى سبعة فصول؛ ويأتي الفصل الأول تحت عنوان: «حكم الرقيق الأبيض في مصر - متى بدأ وكيف استمر حتى الآن أكثر من ١٢٠٠ سنة؟» [علامة الاستفهام من عندنا]. ثم يفاجئنا الفصل الثاني بعنوان مثير: «الحركة الإسلامية في مصر والتراث المملوكي»، أما الفصل الثالث فيأتي تحت عنوان: «حركة التغريب والتحديث والتراث المملوكي»، والفصل الرابع بعنوان: «شخصية الدرويش في التراث المملوكي والسياسة»، أما الفصل الخامس فتحت عنوان: «تراث الرقيق الأبيض في الاقتصاد»، ويأتي الفصل السادس بعنوان: «لماذا يحارب المصريون المغتربون بعضهم بعضًا في الخارج؟» [علامة الاستفهام من عندنا]، أما الفصل السابع والأخير فعنوانه: «فلول نظام العبيد البيض والحاجة لضربة حاسمة».

وفي تقديرنا، أن هذا التبويب الذي أورده المؤلف لكتابه يتسم بشيء من الخلط ولايتشح بالمنطق، فتناول الحركة الإسلامية بالدراسة - وهي حركة حديثة ومعاصرة يخصص لها المؤلف الفصل الثاني في باكورة المتن؛ بينما يقتضي المنطق - لأهمية الحركة الإسلامية ولمعاصرتها - أن تقع معالجتها في خواتيم الكتاب كمجمل النتائج الناجمة عن تراث الرقيق الأبيض أو التراث المملوكي.

كما نلاحظ أن الكتاب قد جاء خلواً من ثبت بالمصادر التي رجع إليها المؤلف وإثبات المصادر تقليد علمي بات مستقراً منذ أمد بعيد؛ وإن كان المؤلف قد أشار في بعض

تراث العبيد في حكم مصر المعاصرة!



ثنايا المتن إلى بعض مصادر قليلة بدون مراعاة القواعد المنهجية والعلمية فى إثبات المصادر، ونلاحظ أيضًا عن هذه المصادر، أنها قليلة إلى حد الندرة، فهو لايكاد يعتمد فى تناول التاريخ المملوكى وحتى العثمانى إلا على مصدر وحيد له وجاهته، وهو كتاب:

«النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لابن تغرى بردى الأتابكى [٨١٣ - ٨٧٤ للهجرة]»، ومع أن المؤلف تناول فى مواضع كثيرة أحداث وإشارات وقعت بعد وفاة المؤرخ **«ابن تغرى بردى»** بكثير، إلا أنه لايتضح للقارئ أن المؤلف قد رجع إلى أعمال شهيرة لمؤرخين لاحقين على هذه الفترة من أمثال: **«ابن إياس»**، أو **«الجبرتى»** فى مرحلة حديثة نسبيًا، كما رجع المؤلف إلى عدد محدود جدًا من أعمال بعض الرحالة الأجانب إلى مصر وبخاصة فى القرن التاسع عشر مثل **«إدريس أفندى»**، بدون تمحيص يقتضيه واجب الأمانة العلمية والدقة، حول مدى موضوعية ومدى استيعاب وفهم أمثال هؤلاء الرحالة لما أوردوه من وقائع أو تفسيرات تتعلق بها.

ونحن نستغرب موقف المؤلف فيما يتعلق برجوعه إلى المصادروتنوع هذه المصادر وضرورة تمحيصها والتأنى وعدم الشطط لدى النقل عنها، والذى يدعونا إلى مثل هذا الاستغراب أن المؤلف (وهو أستاذ جامعى كما يذكر)، لابد وأن يكون قد ألمّ ببعض الإلمام ببعض المؤلفات العلمية فى مناهج البحث العلمى وبخاصة فى العلوم الإنسانية (التى نفترض أن يكون المؤلف المجهل من أهل الاختصاص فيها)، حيث إننا وغيرنا نحرص منذ بداية تدريسنا للطلاب المبتدئين أن ندربهم على مثل هذه الأمور الأساسية والبسيطة، إن لم نقل البدهية!

ولايمكن الدفع بأن هذا الكتاب مُوجّه إلى العامة، وبالتالى فلا يضير المؤلف أن يرسل القول على عواهنه بدون استناد إلى المصادر المعتمدة التى قد يكون رجع إليها فالموضوع - أى موضوع الكتاب - جد فى جد، وهو موضوع خطير ومعقد لايحتمل الهزل أو إطلاق الأحكام والتعميمات فى غير مواضعها الدقيقة، ومثل هذه الموضوعات التى تمس مباشرة مكونات الطابع القومى للشخصية المصرية ليست من قبيل اللغو أو سقط القول، بحيث يعمد من يتناولونها بالدرس إلى التخلى عن الأصول المنهجية والعلمية المتعارف عليها لدى البحث والكتابة، كما أن موضوع الكتاب من الأهمية، بحيث إن كتاباً كهذا الذى نعرض له؛ من المظنون إلى حد كبير أن يسهم فى تشكيل الوجدان القومى لدى الشباب بخاصة. ومن ثم فإن أى قدر من التسامح مع القواعد المرعية لدى البحث والنشر العلمى حوله لمما يترتب عليه نتائج بالغة الخطورة والضرر معاً.

تبقى جزئية من حيث الشكل نحسب التصدى لها ببعض الحزم المطلوب أمراً بالغ الأهمية، فالكتاب فى المتن، ملىء إلى حد التخمة بالإيماءات الجنسية وبالألفاظ الجنسية الصريحة أحيانا والتى قد تصل إلى حد البذاءة. وبالطبع فنحن مع التحرر الكامل بدون أى «تابو» جنسى أو غيره لدى الكتابة بشرط واضح، أن يكون لهذا التحرر مقتضٍ علمى أو ضرورة معرفية، فالمعرفة العلمية الصحيحة تبرر لدينا إيراد أى لفظ أو أى عبارة - حتى وإن هى خدشت حياء المتلقى العادى - طالما يقتضى إيراد هذه الألفاظ والعبارات ضرورات علمية ومعرفية، أما وقد لجأ المؤلف إلى حشو المتن بعشرات الألفاظ والعبارات الفاحشة بدون ضرورة معرفية أو علمية، بل لمجرد التدليل على فكرة هشة لديه وبدون إسناد علمّى؛ فإن هذا يثير - لدينا - عديداً من الاستفسارات بل وعديداً من التعليقات. وبالطبع فلن نعمد إلى إعادة إيراد الألفاظ والعبارات الفاضحة التى أوردها المؤلف فى المتن؛ بل نكتفى بإحالة القارئ إلى عديد من الصفحات، من بينها ص: ٢٢ - ٢٣، ٢٤، ٦٦، ٦٧، ٧٢.

ويكاد يكون لجوء المؤلف إلى إيراد مثل هذه الألفاظ والعبارات عامًا فى معظم جنبات الكتاب بدون ضرورة ملحّة من العلم أو المعرفة فيما نرى. ولعل هذا الملمح - تحديداً - أن يثير شكوكًا جدية حول مقاصد المؤلف الشعورية أو اللاشعورية، فنحن نعلم من الأدبيات الرصينة فى التحليل النفسى وفى علم النفس المرضى كثيراً من الدلالات التى تتعلق بالكاتب أو بالمؤلف فى مثل هذه الأحوال.

كما أن ولع المؤلف بإيراد الألفاظ والعبارات والإيماءات الجنسية الصريحة والمستترة، قاده إلى مايمكن أن يطلق عليه «الحكى الجنسى»؛ إذ أورد المؤلف أن المماليك فى فنادقهم! بالقاهرة كانوا يعمدون إلى خطف أى امرأة عابرة من الشوارع حيثما اتفق، لممارسة الجنس معها (رغما عنها)، وأن هؤلاء النسوة كنّ يرين أن كشف الغطاء عن الوجه أكثر حرمة من خلع السروال وكشف عوارتهن وممارسة الجنس (غصبًا بالطبع) مع المماليك (انظر فى التفاصيل صفحة ٧٣).

هذا الحديث المرسل غير الموثق علميا، لهو من قبيل الحكى الجنسى الذى يتم - أحيانا - بين بعض العوام من ذوى التهويمات الجنسية المرضية والتخييل الجنسى المرضى على أرائك المقاهى والحانات. ولانرى أن إيراد هذا الحكى الذى لايقدم - لنا - المؤلف أى مصدر له غير رحلة «فارتيما» (**الحاج يونس المصرى**)، بدون تمحيص أو تدقيق أو حتى مجرد تعقل!، فكيف يتسنى لرحالة عابر سبيل أن يتعرف على موقف المرأة المجلى عليها من الحل والحرمة على نحو ما أورده هذا الرحالة كنوع من الحكى؛ لانرى وراء إيراد المؤلف لمثل هذا الحكى الفارغ، غير بعض النوازع اللاشعورية ذات الإلحاح الجنسى.

المبحث الثانى - ملاحظات نقدية من حيث الموضوع (المضمون)

عنوان الكتاب وأيضا المقدمة وكثير من أجزاء المتن، يوحى بأن المؤلف إنما يقدم دراسته هذه، على أنها دراسة فى علم

الاجتماع التاريخى، ونحن نرجح أن المؤلف قد اختلط عليه الأمر، فهو يقصد أنها دراسة فى التاريخ الاجتماعى، فمباحث التاريخ الاجتماعى معروفة بأنها تتناول بعض القضايا الاجتماعية وأحيانا الاقتصادية فى سياقها التاريخى، مع محاولة للربط مع الآنى، فعلم الاجتماع يدرس الظواهر والمشاكل الاجتماعية فى الواقع الراهن دراسة منهجية علمية، فى محاولة نحو التشخيص العلمى الدقيق واقتراح بعض الحلول للفهم أو للمواجهة. أما التاريخ وبخاصة التاريخ الاجتماعى فيتناول بالدرس وبالبحث، وقائع كانت تدخل فى مباحث علم الاجتماع فى الماضى، ومع تقادم العهد أضحت من قبيل الوقائع التاريخية، فالتاريخ الاجتماعى هو «علم اجتماع» فى سياق ماضوى؛ بينما «علم الاجتماع» هو تاريخ اجتماعى بحسب المآل أو باعتبار ماسوف ينظر إليه فى قابل الأيام. وعلى هذا فنحسب أن المؤلف قد أخطأ فى عنوان دراسته وفى تقديمه لها، فهى دراسة - مهما كان رأينا فيها - فى التاريخ الاجتماعى، وليست هى فى علم الاجتماع التاريخى بيقين.

وتقوم الدراسة على فكرة محورية، يقدمها المؤلف على أنها فرضية علمية، أو بالأحرى هى من قبيل الفروض العلمية، وهى أن التراث المملوكى الذى استمر حاكما فى المجتمع المصرى قروناً عدة، هو الذى حكم ولايزال يحكم أهم جنبات الحكم والإدارة والسياسة والاقتصاد جميعا فى مصر (العصور الوسطى ومصر المعاصرة) على حد سواء.

وبالطبع، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة المحورية التى تتبدّى فى كل جنبات الكتاب لها بعض الوجاهة، فهى لاتعد - منهجيًا - من قبيل الفروض العلمية المحصة، بل هى لاتعدو أن تكون من قبيل الافتراضات التخمينية غير المحصة وغير الدقيقة، ولاشك أن دارسى مناهج البحث الاجتماعى العلمى، يعلمون الفروق الدقيقة بين الفرض العلمى ومجرد الافتراض. فالفرض العلمى أكثر دقة من مجرد الافتراض، إذ يقوم الفرض العلمى على أساس مكين من المعرفة العلمية المتاحة ومن الأدبيات العلمية الرصينة، وتقوم بعض الشواهد العلمية والمعرفية على إمكان صدق هذا الفرض [وإن لم يتحقق هذا الصدق على ضوء الخبرة الميدانية والنظرية]، أما مجرد الافتراض، فهو يعد من قبيل الحدس الذى هو أقرب إلى التخمين والظن. ونحن لسنا - على طول الخط - ضد الحدس، فتاريخ العلم يؤكد - حتى فى ميادين العلوم الطبيعية - أن الحدس لعب أدواراً بالغة الأهمية فى التوصل إلى عديد من النظريات العلمية التى تتسم بالرصانة، غاية مافى الأمر أن الحدس، يتطلب أن يمر بمراحل من التدقيق العلمى المستمر، حتى يرقى إلى مرتبة الفرض العلمى، الذى يسمح باختباره علميا وفقا للمناهج البحثية القارة والمتعارف عليها.(٢)

ومن القراءة المتأنية للكتاب الذى نعرض له، فإن قناعتنا العلمية، أن المؤلف يعتمد فى الفكرة المحورية التى تحكم الكتاب كله، على مجرد الحدس غير المُمحص وغير الدقيق، والذى لايرقى إلى درجة الفرض العلمى ومن هنا تأتى المبالغة والمغالطة والشد والاصطناع فى معظم - إن لم نقل فى كافة - جنبات الكتاب؛ كما سوف يرد فى قراءتنا النقدية له.

ونلاحظ أن هذا الافتراض الحدسى غير المُمحص، الذى يتخلل ثنايا الكتاب كله، والذى يقوم على أن تراث العبيد البيض [المماليك] ، هو الذى حكم ولايزال يحكم كافة جنبات الإدارة والسياسة والاقتصاد والمعاملات والعلاقات فى مصر الحديثة؛ قد جر المولف إلى عديد من التعميمات والمجازفات الجائرة والمغلوطة، حتى إن المؤلف فى انسياقه المحموم للتدليل على افتراضه الحدسى هذا، يذهب إلى حد العنصرية، فهو يقرر فى صفحة ١٤ من الكتاب أن: [إذا وضعنا فى اعتبارنا تناسل المماليك غير المخصيين (غير الطواشيين)؛ أن نسبة الدماء المملوكية فى مصر لاتقل بأى حال من الأحوال عن نسبة الدماء العربية]. وذلك التقرير من المؤلف يأتى فى أعقاب أرقام أوردها المؤلف نقلا عن **المقريزى** فى «المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار» وأيضا نقلا عن **ابن تغرى بردى** فى «النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة»، عن المماليك الترك المجلوبين إلى مصر وعدتهم كما أوردها المؤلف نحو واحد وتسعين ألفا.

ففضلا عن الفكرة العنصرية (وهى غير علمية بيقين) وراء تقرير المؤلف بأن الدماء المملوكية لاتقل بأى حال من الأحوال عن الدماء العربية فى المصريين؛ فإن هذا العدد من المماليك البيض (الترك) المجلوبين إلى مصر لهو أقل بكثير جدًا من أعداد العرب الذين هاجروا إلى مصر حتى من قبل الفتح العربى الإسلامى، ومع جيوش الفتح وعقب وبعد الفتح، والذين كانوا عبارة عن قبائل بأكملها وبطون بأكملها من قبائل عربية استقرت فى مصر وامتزجت مع المصريين امتزاجًا حقيقيا.(٣) هذا بالإضافة إلى هجرات لاحقة كبيرة الحجم من اليمن بخاصة إبان حكم **المعز لدين الله الفاطمى**، فيما عرف بهجرة الهلاليين، والتى تقدرها بعض الروايات بنحو أربعمائة ألف؛ ويضاف إلى ذلك أن كثيراً من القبائل المغاربية قد هاجرت فى أزمنة لاحقة إلى مصر بأعداد كبيرة وحتى القرن التاسع عشر.

وهنا يحلو لنا أن نداعب المؤلف المفتون بفكرته الحدسية الحاكمة والمسيطرة عليه؛ فنقرر وفقا لأهم التأريخات المصرية عن العصور الوسطى بإطلاق، وهى رائعة **ابن إياس الحنفى المصرى** «بدائع الزهور»(٤)؛ أن نسبة مرتفعة من المماليك كانوا من المخصيين أى الطواشيين أو الطواشية، وهم ممن لايقدرون على الإنجاب لأسباب طبية يقينية معروفة. فضلا عن أن المماليك غير المخصيين كانوا - فى الغالب - من الأجناد الذين يعيشون فى تكناتهم العسكرية بمعزل يكاد يكون تامًا عن المجتمع المصرى، وأن أعداداً هائلة منهم كانوا يموتون فى أعمار مبكرة لاشتراكهم فى عمليات حربية مستمرة وفى معارك داخلية؛ وأن قليلا من هؤلاء المماليك، والذين تزوجوا من مصريات لم تكن تعمر سلالتهم كثيرا، فكانوا يقضون نحبهم فى طور الطفولة فى الغالب شأن أطفال الأجانب عن مصر، بسبب انتشار الأوبئة وعدم ملاءمة المناخ والظروف البيئية. ومن عجب أن الذى يقرر هذا هو **ابن إياس** وهو مؤرخ مرموق من «أولاد الناس» [أى المماليك من غير الجناح العسكرى].

ولا مشاحة فى أن هذا الذى يقرره **ابن إياس**، يؤكده عديد من الرحالة الأجانب بخاصة بعد عهد **ابن إياس**، يدحض مايحاول مؤلف الكتاب الذى نحن بصدده أن يقرره، من أن المماليك قد اختلطوا

تراث العبيد في حكم مصر المعاصرة!!



بالمصريات عن طريق الزواج أو غيره وأن سلالتهم بالتالى هى من الحجم بحيث تؤثر فى النسيج الديموغرافى المصرى الراهن؛ مهما كانت فاعلية المأكولات والأطعمة والبهارات التى كان المماليك يتعاطونها أو يتناولونها، كما أورد مؤلفنا [انظر ص ١٤ من الكتاب]. ويبدو أن فكرة المؤلف هذه عن الأطعمة والبهارات هى - أيضا - من قبيل الحكى العامى الذى تحكمه تهويمات وتخييلات جنسية شعورية ولاشعورية.

ومن عجب ومن أسف معًا؛ أن مؤلفنا ينساق بالكامل مع أطروحاته الحدسية، لدرجة أن يحجب عنه هذا الانسياق المحموم، حقائق كثيرة تتعلق بالموقع وبضبط النهر وبالجغرافيا وبالتاريخ المتنوع الطويل لمصر وبالثقافات العديدة الوافدة وكيف هضمتها المعدة الثقافية المصرية الكفء، على حد تعبير أستاذنا الجليل جمال حمدان.

وليس أدلّ على انسياق المؤلف الجارف وراء فكرته الحدسية المحورية، من أنه يكاد يستثنى إخواننا الأقباط المصريين من التأثر بالتراث المملوكى [على أساس عنصرى - بالضرورة - من عدم تصور التزاوج بينهم وبين المماليك]. وهى فكرة تقوم على أساس عنصرى بحت (غير علمى وغير موضوعى)، ذلك أن «مصر» تحت نير الاحتلال الرومانى، قد اختلط جانب قد يكون من أهلها (الأقباط) بالرومان وباليونانيين، فضلا عن إمكان الاختلاط - بغير التزاوج - بالمماليك (برغم كونهم مسلمين) فيما بعد. بل إن المؤلف نفسه يقرر فى مواضع عديدة من الكتاب - أن إخواننا الأقباط قد ألفوا على مدى التاريخ الإسلامى فى مصر قوام الوظائف العامة، مما يبرر بل ويقطع بأن التراث المملوكى فى الإدارة بخاصة قد تسرب إليهم بالضرورة بحكم كونهم أغلبية الجهاز الإدارى المصرى فى العصور الوسيطة.

ولاشك - لدينا - فى أن هذا التضارب الذى أوقع المؤلف فيه نفسه، انسياقًا وراء فكرته الحدسية المسيطرة، يتضح فى معظم جنبات مؤلفه أو دراسته، فالدراسة تنضح بعنصرية إثنية لا توسدها الأطروحات العلمية من ناحية، والدراسة تجنح إلى كثير من المغالطات التاريخية وشد الحقائق والوقائع من ناحية أخرى.

نأتى - بعد ذلك - إلى عدد من الجزئيات التى أوردها المؤلف فى بعض فصول كتابه كاقتراحات لعلاج بعض المشاكل المجتمعية الراهنة، مثل تحويل المساجد إلى دور للتعليم فى غير الأوقات المخصصة للصلوات، وقد قدّم المؤلف بهذا الصدد عدداً من الاقتراحات العملية التى نراها قابلة للتطبيق، بغرض محاصرة التيارات الإسلاموية المتخلفة. ونحن نوافق المؤلف على بعض أطروحاته هذه، ولكننا نتساءل عن المسكوت عنه فى حديث المؤلف؛ فماذا عن الكنائس أيضا؟ وهنا يجدر أن نتقدم بتعديلات نراها جوهرية على أطروحات المؤلف، ذلك أننا نعتقد أن المكان الطبيعى لتنفيذ مقترحات المؤلف الإيجابية هذه يجدر أن يكون من خلال دور التعليم أى المدارس والمعاهد التعليمية والجامعات، خلال العطلات المدرسية، حيث يمكن - بالتنسيق بين وزارة التربية والهيئات المعنية بالطفولة وكذلك المجلس الأعلى للشباب، تنظيم برامج تثقيفية وفنية وعلمية وأيضا فى ميادين التربية الرياضية من خلال أبنية الدور التعليمية، أما دور العبادة من مساجد وزوايا وكنائس وأديرة، فيجدر أن تظل بعيدة كل البعد عن أى أنشطة ذات طابع سياسى أو تسييسى.

أما ما أورده المؤلف بمحكمة الشارع (انظر ص١١ ومابعدها)؛ من رأى للمؤلف حول تشكيل لجان مشتركة من القضاء والشرطة للبت الفورى فى بعض المخالفات المتعلقة بالبناء المخالف ونحو ذلك؛ فنرى أن هذه الفكرة وقد سبق معالجتها - تشريعيا - فى بعض الدول الاشتراكية مثل الاتحاد السوفيتى تحت مسمى: «محاكم الرفاق»؛ قد فشلت فى تحقيق العدالة من ناحية وفى الحفاظ على حقوق الإنسان من ناحية أخرى. وقد سبق أن تحمسنا فى شرخ الشباب لفكرة هذا النوع من القضاء الفورى، بيد أنه قد تبين - لنا - بعد خبرات طويلة ناضجة؛ أن مثل هذا القضاء الفورى يؤدى، وقد أدى، إلى عديد من المفاسد التى تعتور العدالة، وأنه يخل بالحقوق الأساسية فى الدفاع، وأنه لا مناص من اللجوء إلى القاضى الطبيعى وإعمال القواعد القانونية القارة والثابتة فى حقوق الدفاع، فى سبيل عدالة قانونية وشرعية جدية(٥).

وبعامة؛ فإن من أبرز مزايا هذا الكتاب - على الرغم من مزالقه الخطيرة والعديدة - أنه أثار ويثير عديداً من القضايا والأطروحات المتضاربة والشائكة، بما يمكن أن يفيد فى خلق تيارات من الحوار المثمر والممتع والموضوعى، فى آن.

والله تعالى أعلم. ■

الهوامش:

(١) عمل معد هذه الدراسة الماثلة باحثا رئيسيا ببرنامج «بحوث التاريخ الاجتماعى المصرى»، الذى يقوم به المركز القومى للبحوث الاجتماعية بالقاهرة، خلال الفترة من ١٩٨٤ وحتى ١٩٩٣.

(٢) انظر فى التفاصيل على سبيل المثال:

أ - مصطفى سويف - «نحن والعلوم الإنسانية»، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩.

ب - محمد عارف - «المنهج فى علم الاجتماع» (الجزء الأول)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٢.

(٣) «عبد الله خورشيد البرى، القبائل العربية فى مصر فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة»، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧.

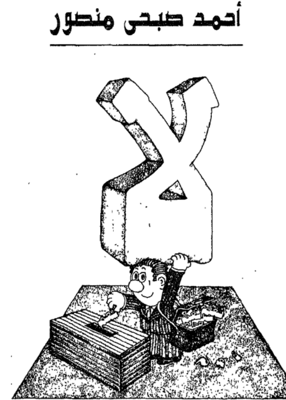
(٤) محمد بن أحمد بن إياس الحنفى - «بدائع الزهور فى وقائع الدهور، تحقيق «محمد مصطفى»؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.

(٥) على فهمى - «محاكم الرفاق فى الاتحاد السوفيتى»؛ المجلة الجنائية القومية، القاهرة، السنة الأولى، العدد الأول، مارس ١٩٥٨.


من لوحات الفنان: محمد عرابى (لوحة ١)

قضاة الشرع الشريف في عصر السلطان قايتباى

أحمد صبحى منصور



كان السلطان **قايتباى** أكثر سلاطين المماليك ورعًا ورعاية للعلماء والفقهاء ومسجد السلطان **قايتباى** لاتزال صورته تزين الجنيه المصرى، وهو من أكبر الأدلة على تدين ذلك السلطان الذى وصفه المؤرخ المعاصر له **ابن الصيرفى** بأنه كان يقوم الليل ويقرأ الأوراد ويحافظ على الفرائض الإسلامية.

وذلك المؤرخ **ابن الصيرفى** كان من رجال القضاء الذين يدخلون على السلطان **قايتباى** فى مطلع كل شهر عربى يهنئونه بحلول الشهر ويدعون له بطول العمر.

وقد سجل **ابن الصيرفى** أحداث عصر **قايتباى** باليوم والشهر فى تاريخه «**أنباءالهصر بأبناء العصر**» وهوكتاب منشور.

ومن خلال هذا الكتاب نتعرف على أحوال القضاة والعدالة فى عصر السلطان **قايتباى** لنعرف إلى أى حد كان يتم تطبيق الشريعة فى ذلك العهد.

وظيفة القضاء فى العصر المملوكى:

المماليك كطبقة عسكرية أجنبية احتاجت إلى جهاز إدارى ودينى يساعدها فى الحكم، والعلم هو المؤهل الذى ينبغى توافره فى أرباب ذلك الجهاز الإدارى، ولأن العلم فى العصور الوسطى كان علمًا دينيًا، لذا كان علماء الدين أو رجال الدين هم أرباب الوظائف الإدارية والكتابية والتعليمية والقضائية فى العصر المملوكى.

ويمكن تقسيم الوظائف التى كان يليها رجال القلم الى قسمين: دينية، وديوانية، فالأولى مثل القضاء والإفتاء ووكالة بيت المال ونقابة الأشراف والحسبة ومشيخة الشيوخ ونظر الأوقاف والخطابة والتدريس.

أما الوظائف الديوانية فهى الوزارة ونظر الدولة ونظرالخاص ونظر الجيش.

وكان القضاء فى العصر المملوكى نوعين قضاء شرعياً وقضاء سياسياً.

والقضاء الشرعى يرأسه قاضى القضاة الشافعى، وهناك قاضى قضاة للمذاهب الثلاثة الأخرى (الحنفى، الحنبلى، المالكى)، وكل منهم يعين نوابًا عنه فى الأقاليم

المصرية، ولكن يقف قاضى القضاة الشافعى على رأس الهيئة القضائية ويختص بالنظر فى أمر الأيتام والأوقاف وبيت المال، ثم هو خطيب الجامع الأعظم بالقلعة.

وعدد نواب القضاة الأربعة فى الأقاليم أكثر من مائتى نائب أو قاض. وكل منهم لقبه نائب أى ينوب عن قاضى القضاة فى المنطقة التى يعيش فيها.

وإلى جانب القضاء الشرعى هناك القضاء السياسى الذى يختص بالجنايات مثل الاعتداء والظلم والضرب والقتل والرشوة وشئون الدواوين، ويترك الأحوال الشخصية للقضاءالشرعى، ويتولى السلطان والأمراء مباشرة القضاء السياسى يعاونهم بعض القضاة. وكانوا يجلسون بالإصطبل السلطانى بالقلعة فى أيام السبت والثلاثاء أول النهار ويوم الجمعة بعد الصلاة، وسار السلطان قايتباى على هذا الترتيب، وكان يذهب إليه فى موكب يعرف بموكب الإصطبل..

وكان السلطان يجلس لذلك القضاء السياسى وحوله رجال الدولة والحرس وعن يمينه القضاة وعن يساره كاتب السر ـ أو السكرتير الخاص ـ الذى يقرأ القضية ويستشير السلطان رجال الدولة والقضاة ثم يصدر حكمه.

وفى القضايا الشرعية هناك وكلاء دار القاضى الذين يقومون بمهمة المحامى فى عصرنا ثم هناك هيئة تعاون القاضى، وهم الكاتب والأمين والنقيب أو الحاجب والشهود.فالكاتب يفحص الحجج والوثائق والوصايا ويفسر مدلولاتها.

والأمين يستحفظ على أموال اليتامى والغائبين من المستحقين.

والنقيب أو الحاجب يقف على باب القاضى يستأذن لذوى الحاجات ويرفع الأمر للقاضى. والشهود أو العدول: هم الذين يشهدون فى أمور التعامل والتقاضى. وشهادتهم تكون رسمية معتمدة، ويجلسون فى حوانيت للشهادة، ويمثلهم اليوم «ختم النسر».

ونقترب من قضاة عصر قايتباى بالتعرف أولا على مستواهم العلمى من خلال ما كتبه عنهم زميلهم القاضى المؤرخ ابن الصيرفى، فى كتابه [أنباء الهصر].

المستوى العلمى لعلماء الدين فى عصر قايتباى:

كان المستوى العلمى للعصر المملوكى يسير فى انخفاض مطرد حتى إذا وصل إلى عصر قايتباى فى الربع الأخير من القرن التاسع الهجرى كان أكثر تواضعا ، ثم تحول إلى جمود وتأخر فى العصر العثمانى إلى أن استيقظنا على مدافع نابليون فى الحملة الفرنسية.

وفى عصر الخمول العلمى كان التفوق يقاس بمقدار ما يحفظه العالم فى ذاكرته، ونأخذ مثالين على ذلك من أشهر العلماء فى عصر قايتباى.

يقول ابن الصيرفى فى ترجمة الشيخ نجم الدين العجلونى (ت ٨٧٦): كان رحمه الله عالما بارعا محققا عين أعيان الشافعية بدمشق بل والقاهرة، نشأ تحت كنف والده فحفظ كتاب الله وجوده بالروايات، وحفظ كتبا كثيرة فى الفقه وغيره، وقدم به والده إلى مصر سنة ثمانمائة وخمسين (٨٥٠) وسمع على عدة مشايخ.. وكان آية من آيات الله، وعدة محفوظاته للكتب اثنان وعشرون كتابا يحفظها مثل الفاتحة، وصنف التصانيف الفائقة منها: تصحيح المنهاج، ومنها التاج على المنهاج، ومنها تحرير المنهاج إلى غير ذلك من العربية وغيرها، وكان قد اشتهر بدمشق وصار عالمها وفقيهها ومدار أمورها عليه، وله صحبة تامة بالسلطان.. والأمراء وأهل الدولة،

ويقول ابن الصيرفى: إن موت ذلك الشيخ كان أمراً شاقا على نفسه ويعلل السبب فيقول: «وشق على موته من وجوه رحمه الله، فإنه كان مفننا متضلعاً بالعلوم»

ومن كلام ابن الصيرفى نتعرف على المقياس العلمى لكبار الشيوخ فى ذلك العصر، فذلك الشيخ كان «عالما بارعامحققا عين أعيان الشافعية.. مفننا متضلعا بالعلوم» لأنه «حفظ كتبا كثيرة فى الفقه وغيره» ولأنه «كان آية من آيات الله وعدة محفوظاته للكتب اثنان وعشرون كتابا يحفظها مثل الفاتحة».

فالمقياس العلمى هو حفظ الكتب فقط..

ولكن صاحبنا كان يؤلف الكتب أيضاً... ولكن مؤلفاته تفصح عن مستواه..

فقد ألف الشيخ العجلونى «تصحيح المنهاج» و«التاج على المنهاج» و«تحرير المنهاج» أى أنه قام بشرح وتلخيص كتاب المنهاج، ثم شرح التلخيص وأوجز الشرح.. أى دار بالتأليف حول كتاب المنهاج فى الفقه الشافعى يشرحه مرة ويلخصه أخرى ويكرر ويعيد ويزيد ولايقول شيئاً..

ومع ذلك كان فى ميزان ذلك العصر «عالما بارعا محققا عين أعيان الشافعية، مفننا متضلعاً بالعلوم.. آية من آيات الله».

ويقول ابن الصيرفى فى ترجمة الشيخ سراج الدين العبادى (ت ٨٧٧) «شيخ الشافعية مطلقا بالديار المصرية فى الفقه، كان أعجوبة زمانه فى الحفظ والسرد والتقرير يسرد من صدره كأنما يقرأ من كتاب، وقرأ عليه غالب فقهاء الشافعية وأعيانهم، ويستحضر الوقائع الموافقة لكل مجلس يحضر فيه عند سلطان أو وزير أو أمير أو فقيه أو فقير»

فهذا شيخ الفقهاء الشافعية بمصر على الإطلاق لأنه كان أعجوبة زمانه فى الحفظ والسرد، ويسرد من صدره كأنما يقرأ من كتاب، ولذلك تعلم على يديه غالب فقهاء عصره.. واستثمر موهبته فى الحفظ فكان يستعرضها فى كل مجلس يحضره عند السلطان أو الأمراء والوزراء والفقهاء والفقراء، أى الصوفية.

وبالطبع كان بعضهم يحسده على هذه الموهبة فى الحفظ.

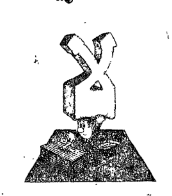
ومسكين أرسطو.. لم يكن أعجوبة زمانه فى الحفظ والسرد..!!

وكان القضاة يتم اختيارهم من بين أولئك العلماء الفقهاء ولكن كيف كان يتم اختيارهم؟

طرق الوصول للمناصب:

كان حفظ المتون والكتب فى الذاكرة هو المقياس العلمى فى ذلك العصر، ويستطيع الفلاح المصرى إذا قرأ وحفظ ما يقرأ، أن يصل إلى أرفع مكانة فى سلك العلماء والقضاء، وقد حدث ذلك كثيراً، ولكن لم يكن

قضاة الشرع الشريف



النبوغ فى الحفظ هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى المناصب..

صحيح أنه أهم طريق للشهرة ولمجالسة السلطان والأمراء كما كان يفعل **العجلونى والعبادى**، ولكن كانت للآخرين طرق أخرى للوصول للمناصب الكبرى، وكانت تلك الطرق أبعد ما تكون عن العلم. ولكنها كانت تستر عورة الفقر فى الحفظ والتخلف عن ركب العلماء الذين هم أعجوبة فى الحفظ والسرد.

وكانت الصلة بالمماليك أهم تلك المؤهلات، ومتى كان أحدهم وثيق الصلة بذلك الأمير أو غيره انفتحت له الأبواب كلها فى سلك العلماء حتى لو لم يكن يعرف (الألف من كوز الذرة) كما يقول المثل الشعبى..

وقد كان المماليك يعتقدون فى أولياء التصوف وقدرتهم على علم الغيب وكشف المستور، وكان الطموحون من أمراء المماليك يستبشرون خيراً بأولئك الشيوخ الذين يشاع عنهم العلم بالغيب ويتقربون منهم، وبالتالى يحظى أولئك الشيوخ وتنفتح أمامهم أبواب المناصب، ويكفى أن يقوم الشيخ بتبشير الأمير المملوكى بأنه سيصل للسلطنة، وحتى لو لم تتحقق النبوءة فإن الأمير يعتبرها فألا سعيداً وبشرى خير ويصبح الأمير المملوكى مريداً خاضعاً فى حضرة ذلك الشيخ الصوفى.

يقول **ابن الصيرفى** فى ترجمة الشيخ **كمال الدين العقيلى** (٨٧٣) الذى وصل بالتصوف إلى نفوذ عظيم «حصل له بالديار المصرية عز وقبول زائد من أعيان ملوكها لاسيما الأمير **جانم الأشرفى** أخ السلطان الأشرف **برسباى** فإنه كان عنده فى أوج العظمة والكمال ويرجع إليه ويصغى لقوله، وصار كلما أمره بشىء لايخالفه، وخدمه بالجوارى الحسان والأموال الكثيرة، أى قدم له هدايا من الجوارى الحسناوات والأموال» وسبب هذا النفوذ أن الشيخ **كمال الدين العقيلى** كان يدعى الولاية الصوفية وعلم الغيب وقد استغل ذلك فى الوصول فتلاعب بعقل الأمير **جانم الأشرفى** وبشره بأنه سيلى السلطنة وابتهج الأمير بهذه البشرى وأغدق على الشيخ ما استطاع، يقول **ابن الصيرفى**: «وكان قد بشره بأنه يصير الأمر إليه أن يتسلطن، فلما خلص من السجن وولى نيابة حلب ازداد حبه له جداً وخدمه الخدمة التامة».

واستغل الشيخ **كمال الدين العقيلى** شهرته تلك فى تدعيم نفوذه بين باقى الأمراء وكلهم يطمع فى الترقى ويحلم بالسلطنة وينتظر البشرى ويتحرق لمعرفة مصيره ومستقبله، يقول **ابن الصيرفى**: «وكان.. قد اجتمع على حبه الخدام الأكابر ببيت السلطان».

ويشير **ابن الصيرفى** إلى السبب فى علو نفوذه بين المماليك فيقول: «وكان رحمه الله يذكر أنه يجتمع بالقطب الغوث وغيره من الأبدال فصار له اسم وسمعة عند الأتراك».

والقطب الغوث والأبدال من أعيان المملكة الصوفية الباطنية التى أشيع أنها تتحكم فى العالم وتسيطر على مجريات الأمور فيه.

ونرجع للشيخ **كمال الدين العقيلى** للتعرف على مقدار علمه بعد أن عرفنا مهارته فى التحايل يقول عنه **ابن الصيرفى**: «وكان يرى نفسه كبيراً ويصف نفسه بعلوم زائدة لايعرفها قط، وكان له اعتقاد عظيم جداً فى الصلحاء والفقراء - أى الصوفية - ويعظمهم ويزورهم، فلهذا طار صيته واشتهر ذكره، وكان بيننا وبينه مودة أكيدة ومجالسة ومذاكرات عفا الله عنا به..»

أى أنه من خلال معرفة **ابن الصيرفى** به وصف أدّعاءه لعلوم لم يعرفها، وأن شهرته ونفوذه قاما على أساس التحايل بالتصوف وأوهامه، وعلى أساس هذه الشهرة وصل الشيخ **كمال الدين العقيلى** إلى الصدارة بين العلماء ورجال الدولة.

وبعضهم وصل بالرشاوى والهدايا وتوثيق الصلة، وأشهرهم قاضى القضاة: المالكى **ابن جرير** (ت ٨٧٣) الذى كان قاضيا بمنفلوط بالصعيد ولكن اشتغل بالزراعة واستئجار الأراضى من ديوان الدولة ومن إيراده كان يرشى السلطان وأعوانه، أو على حد قول **ابن الصيرفى**: «كان يخدم السلطان وأمراءه ووزراءه بالأموال الجمة والخيول العظيمة»، وبذلك وصل إلى منصب قاضى القضاه المالكية، وبعد وصوله إلى المنصب الجديد اتسع نفوذه فى الصعيد وتشبه بالمماليك فى المظهر والزىّ.

إلا أن الشيخ **نور الدين البرقى** (ت ٨٧٥) هو المثل الكلاسيكى لهذه النوعية من العلماء الذين يتعلقون بذيل السلطة ليصلوا بأى طريق.

يقول **ابن الصيرفى** عن مستواه العلمى: «وكان علمه بالفقيرى»، أى كان فقيراً فى العلم، ويقول «وعلماء مذهبه يعرفون ذلك منه»، غير أنه معظّم عندهم لأجل الدنيا». أى كانوا يعرفون جهله ولكن يعظمونه بسبب صلته بأرباب الدولة.

ويقول مؤرخنا **ابن الصيرفى** عن نفوذ الشيخ **نور الدين البرقى**: «كان صاحب صلة **بيوسف بن كاتب جكم** وهو الذى صيره صاحب ثروة وأموال وتحف وكتب وغير ذلك، فإنه كان يدفع له كل نقدة ألف دينار وأكثر وأقل ويأمره أن يتصدق بها فيصرفها فيما يريد فحصّل الأموال والوظائف والكتب وأودع عنده جملا من الأموال على ما قيل»

كان الأمير المملوكى ابن كاتب جكم يثق بالشيخ **نور الدين البرقى** ويعطيه الأموال ليتصدق بها عنه، فاستخدم الشيخ **البرقى** تلك الأموال فى تدعيم نفوذه فى مجتمع الفقهاء والقضاة.. يقول **ابن الصيرفى**: «وكان له عند الحنفية - أى القضاة الأحناف -

اسم وصيت سيما عند شيخنا أمين الدين الأقصرائى فإنه يبالغ فى قضاء حوائجه وضروراته عند عظيم الدولة فى عصره الصاحب جمال الدين يوسف بن كاتب جكم..»

أى أن الشيخ البرقى استغل علاقته بذلك الأمير ليحوز نفوذاً عند قاضى القضاة الحنفى وشيوخ المذهب الحنفى. وكان يهدف بالطبع لأن يكون قاضيا لقضاة الحنفية، يقول عنه ابن الصيرفى : «وكان سيئ الأخلاق جداً، مصفراً نحيفا شديد الغضب سريعه، ورشح لقضاء الحنفية - أى يكون قاضيا للقضاة الأحناف - فما قدر الله ذلك، ولله الحمد..».

ويذكر ابن الصيرفى حادثة تؤكد سوء خلق الشيخ البرقى وتوضح نوعية أولئك العلماء الوصوليين فقد كان الشيخ البرقى فى بدايته خادمًا لقاضى القضاة ولى الدين السفطى الذى كان صاحب نفوذ فى سلطنة الظاهر جقمق، وكان قاضى القضاة السفطى هو السبب فى تعرف خادمه الشيخ البرقى بأكابر الدولة لأنه كان يثق به ويرسله فى حوائجه إلى الأمراء والكبراء،

يقول ابن الصيرفى : «فإنه كان يرسله فى تعلقاته وهو عنده لباقة فى تأدية الرسائل وقضاء الحوائج والتواضع الزائد لأبناء الدنيا - أى الأمراء والكبار - والتودد إليهم ويمشى معهم حسب مقاصدهم وآرائهم »

وفى أثناء خدمة الشيخ البرقى لشيخه السفطى أصبحت له شعبية فى الأوساط الرسمية المملوكية بسبب لسانه الناعم ولباقته، ثم جاءت محنة الشيخ السفطى إذ فقد نفوذه وعزله السلطان جقمق وصادر أمواله، وهنا ظهر الشيخ البرقى على حقيقته إذ خان سيده فى محنته؛ يقول ابن الصيرفى : «ومع ذلك أذاه غاية الأذى، فإن الملك الظاهر جقمق رحمه الله لما غضب على السفطى وأخذ منه أمواله حلّفه أنه ما بقى يملك شيئا ولا وديعة، وكان له تحت يد صاحب الترجمة (أى الشيخ البرقى) ودائع جمة من جملتها عشرة آلاف دينار، وأخبر من أخبر السلطان بها فأرسل من أخذها منه، فما وسع السفطى إلا الفرار ومات مقهورا وضاعت عليه بقية ودائعه..»!!

أى أن الشيخ نور الدين البرقى بدأ «عسكرى مراسلة» يخدم الشيخ السفطى وعن طريق السفطى تعرف بالأكابر وتودد إليهم بلباقته وتواضعه ومسايرته، هذا مع أنه مع غيرهم كان سيئ الخلق سريع الغضب، وعندما دارت الساقية بالشيخ السفطى لأسفل وصادر السلطان أمواله جعله السلطان يقسم أنه ما خبأ شيئا من الأموال، فانتهز الشيخ البرقى الفرصة ليصعد على جثة أستاذه فوشى به وأخبر السلطان بما أودعه السفطى عنده، وبذلك ضاعت على السفطى الأموال التى خبأها لغدر الزمن، واضطر للاختفاء خوفًا من السلطان بعد أن وضح كذبه، ومات الشيخ السفطى مقهوراً يلعن الشيخ البرقى قبل الأكل وبعده.. إذا كان لديه ما يأكله فى أخريات عمره!!

وكان أحدهم إذا مات وترك وظائف ومرتبات يتصارع على شغل تلك الوظائف أولئك العلماء «المجتهدون فى السعى» على الوظائف لا فى مدراسة العلم.

يقول ابن الصيرفى عن الشيخ برهان الدين الحلبى (ت ٨٧٥) : إنه صار يسعى عند الأكابر فقرروا له الجوالى - أى المرتبات - ورتبوا له الأوقاف الشافعية والحنفية، وكان باسمه تصوف - أى درس التصوف - بمدرسة جمال الدين، وآخر بمدرسة بيبرس الجاشنكير وأخذ فى التكلم - أى فى السعى - على زاوية الشيخ نصر الله بخان الخليلى وغير ذلك، ورتب له فى البخارى - أى فى ميعاد البخارى - صرّة بألفى درهم فى كل سنة. وكان لاينقطع عن التردد لبيوت الأكابر ويحسنون إليه،!!

هذا الرجل الذى اجتهد فى السعى لبيوت الأكابر حتى حصل على تلك المناصب والوظائف كلها جاءه الموت وجاء آخرون يجتهدون فى وراثة مناصبه، يقول ابن الصيرفى: «وبعد موته خرّجوا وظائفه لعدة من الطلبة المجتهدين فى السعى المترددين لبيوت الأكابر».

من قال إن ذلك العصر خلا من الاجتهاد؟..

لقد اجتهدوا فى تحصيل المعاش حتى لم يعد لديهم وقت للاجتهاد فى تحصيل العلم والإتيان فيه بجديد، لأن الاجتهاد فى العلم لا يأتى إلا بوجع القلب.

وقد صار من ملامح التراجم فى تاريخ ابن الصيرفى أن يذكر مصير الوظائف بعد موت صاحبها يقول عن الشيخ ابن التنسى (ت٨٧٥) : «خرّجوا وظائفه لجماعة، فاستقر فى تدريس الجمالية الخطيب الدرديرى المالكى وفى تدريس جامع ابن طولون قاضى القضاه سراج الدين ابن حريز المالكى وأخذ مرتبه على الجوالى وصرته فى البخارى عمر بن موسى اللقانى... إلخ».

وبعضهم كان يدعى العفة والنزاهة فلا يتردد بنفسه على بيوت الأكابر ولكن يبعث بمن يتوسط له عندهم، وتصير له منقبة ومفخرة وذلك ما نلمحه من كلام مؤرخنا ابن الصيرفى عن تعيين السلطان قايتباى للشيخ كمال الدين بن إمام الكاملية فى تدريس المدرسة المجاورة لضريح الشافعى، يقول عن ذلك التعيين، إنه تم «من غير سعى منه فى ذلك بنفسه، غير أن العلائى ابن خاص بك وجوهر المعينى الساقى وغيرهما تكلموا عند السلطان فى ولاية الكمال فإنه من أعز أصحابهما وجارهما ويترددون إليه ويتردد إليهما».

وبعضهم كان يشترى المنصب ويدفع الرشاوى للسلطان ومن دونه ليصل إليه، فإذا وصل المنصب عمل على أن يعوض ما دفع بالظلم والسرقه و(البلص) أى الاختلاس.

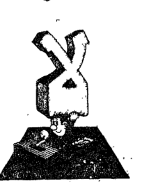
وقد كان (البذل) أو (البرطلة) شائعا فى العصر المملوكى فى تولى المناصب الدينية والديوانية حتى لقد كان هناك ديوان رسمى لذلك اسمه (ديوان البذل والبرطلة).

ونأخذ أمثلة على ذلك فى عصر قايتباى.

فى يوم الجمعة ١٢ جمادى الأولى ٨٧٤ تولى القاضى ابن الهيصم نظارة استيفاء الخاص بعد أن دفع ألف ألف دينار ذهبا.

- وفى يوم الخميس ٢٣ ذى الحجة ٨٨٥ تولى ابن الخواجا منصب نقابة الأشراف بدمشق على عادته، وكان الأشراف بدمشق قد اشتكوه للسلطان فطلبه وأحضره من دمشق للقاهرة وحقق معه وفى النهاية عاد لوظيفته بعد أن دفع للسلطان ألف دينار..

قضاة الشرع الشريف



ـ على أن الشيخ إبراهيم بن سعد الدين الحنفى (ت ٨٧٦) أوضح مثل على شراء المنصب فهو من أسرة تولت منصب القضاء، فأبوه قاضى القضاه الحنفى، وأخوه كان قاضى القضاه الحنفى، وتولى أخوه منصب كاتب السر ـ أى السكرتير للسلطان خشقدم.

أما إبراهيم فقد تقلب فى المناصب الدينية والديوانية من نظر الإصطبلات إلى نظارة الجيش ومن القضاء، وكل ذلك برعاية أخيه حين كان أخوه قاضيا للقضاة، ثم تولى أخوه منصب كاتب السر وأصابه المرض، فطمع الشيخ إبراهيم فى عزل أخيه ليتولى منصب كاتب السر بدلا منه وقدم رشوة للداودار والسلطان، وعزل السلطان أخاه وولاه مكانه.

يقول ابن الصيرفى: «وكان قد تسبب فى عزل أخيه وصعد للداودار والسلطان وأخبرهما أن أخاه عجز عن القضاء وأنه ذهل ـ أى أصبح لايعى ـ ووعد فى كتابة السر بثمانية آلاف دينار، فعجل منها خمسة ـ أى قدم عربون الرشوة ـ وتأخر عليه ما بقى، فحصل لأخيه منه حصر زائد، فيقال إنه دعا عليه بالقهر..».

وحين مات ذلك الرجل (إبراهيم ابن سعد الدين الحنفى) كان يحوز عدة مناصب. ويقول ابن الصيرفى: «إنه بعد موته تكلموا مع السلطان قايتباى بالتوصية على ولده محمود وأنه ينبغى أن يرث ذلك الابن وظائف أبيه كلها، وسكت السلطان قايتباى لأنه بلغه أن ذلك الابن «بضاعته من العلم مزجاة»، أى قليلة على حد قول ابن الصيرفى وأنه لايصلح لمشيخة الخانقاه المؤيدية، وفى النهاية حرموا الابن من مشيخه الخانقاه المؤيدية ومشيخة مدرسة مزداد، وورث الابن بقية مناصب أبيه ومرتباته بتوقيع السلطان، أى أنهم كانوا يتوارثون المناصب كابراً عن كابر.. أو صاغراً عن صاغر..

والشيخ نور الدين البرقى الحنفى الذى كان علمه بالفقيرى ـ على حد قول مؤرخنا ـ والذى حاز كثيراً من المناصب بنفوذه مات وخلف ولدين، يقول عنهما ابن الصيرفى: «خلف ولدين.. ليس فيهما أهلية لشىء مما كان هو فيه، مع أن صاحب الترجمة ـ أى نور الدين البرقى ـ بالفقيرى»

ومع ذلك فقد توارث ابناه مناصبه وذلك برعاية المحتسب المملوكى والشيخ أمين الدين الأقصرائى وابن الجيعان والقاضى الشافعى، يقول ابن الصيرفى: «وخرجت وظائفه باسم أولاده ووصى عليهم المحتسب والشيخ أمين الدين الأقصرائى والعلمى بن الجيعان والقاضى الشافعى».

وكان توارث المناصب عادة سيئة فى العصر المملوكى، يقول المقريزى: «وكانوا يتوارثون هذه المرتبات ابناً عن أب، ويرثها الأخ عن أخيه وابن العم عن ابن العم، بحيث إن كثيراً ممن مات وخرج شىء من مرتبه لأجنبى إذا جاء قريبه وقدم شكواه يذكر فيها أولويته بما كان لقريبه أعيد إليه ذلك المرتب ممن كان خرج باسمه.».

والشيخ سراج الدين العبادى (ت ٨٧٧) تنازل فى أواخر عمره عن مشيخة المدرسة الباسطية لولده الأصغر كمال الدين، وكتب مشيخة الظاهرية لولده الأكبر جلال الدين، أى تصرف فى مناصبه كأنها ملك خاص له يوليه من يشاء ويوصى به لمن يشاء.

وغدا استحقاق المنصب بالإرث من العوامل التى تحجب ذوى الكفاءات من الوصول للمناصب مادام الوريث يستحق المنصب لمجرد أنه وريث وبغض النظر عن علمه وكفاءته، وفى عصر قايتباى توفى الشيخ محمد بن شيخ الكاملية الكبير وخلف أخوين أخذ أحدهما درس الحديث بالمدرسة الكاملية (بالجاه لابالحق) على حد قول ابن الصيرفى لأنه حرم الشيخ شمس الدين السخاوى من هذا المنصب، وهو الأحق به باعتباره. كان أعلم عصره فى علم الحديث، ومع ذلك فقد انتزعوا منه وظيفةالحديث بالمدرسة الكاملية لصالح أخ ابن شيخ الكاملية المتوفى، ولم يكن لذلك الأخ أى مؤهل علمى سوى قرابته لابن شيخ الكاملية.

ومن هذا الطريق دخل فى سلك المناصب كثير من الجهلة والصبيان صغارالسن، وقد تولى المقر الكمالى نظارة الجيش بعد موت أبيه الصاحب جمال الدين يوسف بن كاتب جكم، ويقول ابن الصيرفى عن ذلك الابن: «وهو بلا لحية فى وجهه، وسنه دون العشرين عاما».

وفى يوم السبت ٣ محرم ٨٧٣ تولى عبدالكريم بن أبى الفضل بن جلود وظيفة كتابة المماليك السلطانية عوضا عن أبيه المتوفى، يقول عنه ابن الصيرفى: «وهو يومئذ أمرد لانبات بعارضيه»، أى لم تنبت له لحية.

وفى يوم الجمعة ٧ ذى الحجة ٨٧٦ ضرب الأتابكى أزبك قائد الجيش الشيخ يوسف السمين بن أبى الفتح ناظر البيمارستان بسبب سوء سيرته فى إدارة البيمارستان، فقد كان شابا صغيراً بلا لحية وبلا أدب وحدثت منه وقائع استلزمت تأديبه وضربه على حد قول ابن الصيرفى.

هذه هى طبيعة الحياة العلمية فى عصر قايتباى وطريقة الوصول للمناصب ومن بينها منصب القضاء، ومن الطبيعى أن تتأثر وظيفة القضاء بهذا التردى العلمى والسلوكى، فالقاضى الذى يصل لمنصبه بالرشوة أو بالتوارث أو بالواسطة لاننتظر منه أن يحكم بالعدل،ولذلك كانت وظيفة القاضى الحقيقية هى الظلم.. وتحت ستار الشرع الشريف.

القاضى وظيفته الظلم:

تعرضنا للشيخ نور الدين البرقى الحنفى القاضى صاحب النفوذ الذى تولى

منصب القضاء عن طريق صلاته بأرباب الدولة وسعيه هنا وهناك ، وكانت بضاعته من العلم مزجاة حسب تعبيرابن الصيرفى، فكيف كان ذلك القاضى يمارس وظيفته؟

يقول ابن الصيرفى عنه: «وأما بضاعة المتوفى ـ يقصد صاحبنا ـ فى العلوم فمزجاة وعلماء مذهبه يعرفون منه ذلك غير أنه معظم عندهم... وخلف بنتا متزوجة وولد ولدا، وخرب دورا كثيرة، وكان يحب خراب بيوت الناس فى حياته، وكان عاريا عن العلم خادما لأهل الدنيا».

أى أن ظلمه وصل الى خراب البيوت.

إن آليـة النظام القـضـائى فـى العصرالمملوكى جعلته غالبا مؤسسة للظلم لالتحقيق العدل، ففى البداية لاتوجد نصوص واضـحـة متفق عليها، وعلى أساسها يتم الحكم بين الناس، وإنما مذاهب فقهية متعارضة ثم اختلافات فى داخل كل مذهب، وفى العصر المملوكى لم يكن هناك علماء مجتهدون وإنما كانوا يشرحون ويلخصون ما كتبه السابقون، ومعناه أن الاجتهاد الفقهى الذى ينبغى أن يساير المتغيرات فى العصرلم يكن موجوداً ، وبالتالى فإن ما كتبه السابقون فى الفتاوى والمؤلفات صار هو العمدة لدى علماء وقضاة العصر المملوكى، مع أنها مكتوبة لغير العصر المملوكى، وهذا طبعا مع افتراض أنه يوجد قضاة دارسون للكتب وقادرون على الإفتاء مسترشدين بما كتبه القدماء، ولكن هذا الفرض يبدو مستبعداً لأن القاضى كان يصل لمنصبه بالرشوة أو بالتوارث أو بالشراء أو بالشراء الصريح للمنصب أو بصلته بالحكام، أى يكون جاهلا فى الفقه وعالما بطرق الظلم والرشوة، ولذلك كان يحكم بهواه وتضيع العدالة وينتشر الظلم تحت راية تطبيق الشريعة، وما أحوجنا إلى فهم هذا الدرس..

ومن الطبيعى أن تلك النوعية من القضاة كانت تحكم لصالح الذى يدفع أكثر، وكان أخذ الأموال أو الرشوة أمراً معروفا يمارسه قضاة العصر، فالشيخ نور الدين البرقى سالف الذكر كان أثيراً ومحبوبا من الشيخ نور الدين الأقصرائى أحدمشاهير قضاة القضاة الأحناف بمصر، وهو شيخ مؤرخنا ابن الصيرفى، وكان الأقصرائى يحب الشيخ نور الدين البرقى لأنه حسبما يقول ابن الصيرفى «كان مرصداً لقضاء حوائجه وضروراته وتعلقاته»، أى كان يخدمه ويقضى حوائجه، وفى الوقت نفسه كان الشيخ البرقى يقف أيضا بباب قاضى القضاة ولى الدين الأسيوطى يكتب «ما يحتاج إليه من خرج ودخل»،وهذه العبارة التى يقولها ابن الصيرفى تفيد أن الشيخ البرقى كان «يتفاهم» مع الذين يأتون للقاضى ليتحاكموا عنده.

وأولئك (الدّلالون)كانوا يقضون بباب القاضى لأخذ الرشوة باسمه، وكانوا يدخلون على القاضى فى مجلسه للتوصية بفلان وفلان، وكان ذلك معروفا ومألوفا فى ذلك العصر الذى كان يرفع راية الشرع الشريف.

وكان الشيخ نور الدين البرقى أحد أولئك الدلالين الذين وصلوا بعدها لمنصب القضاء

وأحد أولئك (الدلالين) كان الشيخ شرف الدين الفيومى، يقول عنه ابن الصيرفى: «صار يركب حماراً وهو أجهل منه، لايعرف مسألة كاملة من مسائل العلم، بل ولاقرأ ولا فهم ولا وعى، وإنما كان فى خدمة القاضى صلاح الدين بن بركوت المكينى على باب قاضى القضاة علم الدين صالح البلقينى يخدمه ويرشيه فى كل قضية تكون بالباب ويأخذ مثله، وصار هو عنده يدخل عليه فى الخلوات والجلوات...!!

فالشيخ شرف الدين كان واقفا بباب قاضى القضاة صالح البلقينى أحد مشاهير القضاة فى العصر ـ يخدمه ويرشيه فى كل قضية تكون على بابه.ويأخذ رشوة مثلها، أى يأخذ عموله ١٠٠٪، ثم كان أثيراً عند ذلك الشيخ قاضى القضاة، يدخل عليه فى الخلوات وفى الجلوات، أى فى أوقات الخلوة والأنس والمتعة..!!

وابن الصيرفى شرح وصرّح وأفاض هنا لأنه تحدث عن قاضى القضاة الشافعى صلاح الدين المكينى وعلم الدين البلقينى، ولكنه ـ ابن الصيرفى ـ عندما تحدث عن أشياخه فى القضاء الحنفى أشار بإيجاز وتحرج، ونرى ذلك فى كلامه عن الشيخ نور الدين البرقى الحنفى ووقوفه على باب الشيخ الأسيوطى الحنفى يؤدى المهمة نفسها، وهى الرشوة، فلم يقل إنه (يخدمه ويرشيه فى كل قضية تكون بالباب ويأخذ مثله) وإنما قال عبارة غامضة عن البرقى وعلاقته بالشيخ الأسيوطى، قال: «كان يكتب ما يحتاج إليه من خرج ودخل».

وكان أخذ الرشوة عن طريق الدلالين عادة سيئة لجميع القضاة فى عصر قايتباى لم يتنزه عنها إلا من عصمه الله تعالى ببعض الورع، وحينئذ يكون من أكبر مناقبه ومحامده أنه لايأخذ الرشوة!!

يقول ابن الصيرفى مهللا ومفصلا فى مدح الشيخ عز الدين الكنانى (ت٨٧٦) قاضى القضاة الحنبلى: «أجمع المسلمون كافةعلى عفته وتواضعه وزهده وتقلله فى الدنيا بحيث إنه لما ولى المنصب لم يجعل على بابه نقيبا ولا رسلا ولانائباً من نوابه يحكم ببابه بالنوبة على عادة قضاة القضاء.. ولم يشهر عنه بل ولا قيل بل ولا ذكر عنه أنه أخذ على الأحكام شيئا، فإنه من حين نشأ وهو فى غنية عن الناس، له ما يكفيه من إطلاقه ودروسه ومرتباته وأجرة أملاكه إلى غير ذلك»..

أى أصبح من مناقب الشيخ عز الدين الكنانى أنه طرد الوكلاء والنواب والرسل الذين كانوا يقومون بدور الدلالين والوسائط بين القاضى والخصوم، ولم يكن الشيخ عز الدين الكنانى محتاجا لأكل الرشوة الحرام فقد كان له دخل هائل من أملاكه ووظائفه ومرتباته، فاكتفى بذلك عن أكل الرشوة..

وكان لزملائه من القضاة الدخل نفسه وربما أكثر ومع ذلك فقد كانوا يرتشون ويعتبرون أنفسهم ممثلى الشرع الشريف!!.

وفى أوائل ربيع الأول ٨٧٧، أرسل السلطان قايتباى إلى القضاة مرسوما يأمرهم ـ حسب تعبير ابن الصيرفى: «بأن ينظفوا أبوابهم من الوكلاء ويمنعوا الصبيان الذين على أبوابهم» ، ومعناه أن مجال الدلالين الواقفين على باب القضاة قد اتسع حتى شمل الصبيان، الذين أرادوا أن يبدءوا

قضـــاة الشـــرع الشـــريف



حياتهم بباب القضاة خدما حتى إذا كبروا وصلوا، مثل الشيخ **البرقى** وغيره ، وربما سبب وجود الصبيان على باب القضاة تحرجاً للسلطان **قايتباى**، فقد كان الشذوذ الجنسى منتشراً **فى العصر المملوكى، وابن الصيرفى** قد مدح السلطان **قايتباى** بأنه كان عفيفا لايلوط ولايزنى، ومن هنا كره السلطان وقوف الصبيان بباب القضاة فأمرهم بتنظيف أبوابهم منهم.

إلا أنه فى ذلك العصر الآسن كان هناك بعض القضاة العدول، ليس الشيخ **عز الدين الكنانى** وحده وإنما كان الشيخ **ابن عبد الزين الحنفى** الذى شرط على القضاة الأحناف التابعين له ألا يأخذوا شيئا على الأحكام مطلقا، ومن أخذ شيئا كان معزولا ، وكان إذا بلغه أن أحداً من قضاته أخذ شيئا ركب بنفسه إليه وعزره وعاقبه، ولأن **ابن الصيرفى** كان أحد أولئك القضاة الأحناف التابعين للشيخ **ابن عبد الزين** فقد تألم من هذا الوضع الجديد واحتج عليه وبرّر موقفه بأنهم كانوا يحتاجون للأخذ بسبب ضرورة المعاش، وهاجم قاضى القضاة الجديد وقال «وكدت توليت عنه ثم ملعت نفسى من الحكم بشروطه ولأمور أخر، وندم الأعيان على مساعدته.» أى ندموا على مساعدته فى تولى المنصب..!!

وبلغ الاستهتار مداه بين قضاة ذلك العهد حين كان أحدهم يحول مسكنه إلى محكمة ويستطيل بمنصبه على الناس فى الحى الذى يعيش فيه، ويتحول إلى رئيس عصابه يحيط به أراذل الناس، وتتحول جلسات الأنس عندهم إلى محكمة يصدر فيها أحكاما بالحبس والغرامة والضرب والتشهير والتعزير على من يشاء..

وهل هناك أسوأ من أن يترك القاضى المقر الرسمى للمحكمة ويحول بيته إلى محكمة خاصة يحكم فيها بهواه، وحوله أعوان السوء؟..

يقول مؤرخنا عن رفيقه القاضى **محب الدين الحنفى** إنه كان قد سعى عند **محب الدين بن الشحنة** قاضى القضاة الحنفية حتى قرره قاضيا ضمن القضاة الأحناف، وعندما تولى المنصب سار فيه بالظلم، يقول: «فصار يصول ويطول ويعزر وعمل له سوقا فصار نافقا، ولقبه أهل مصر بكبش العجم حتى قال بعضهم: هو ماتأدب بالخروف الذى نقدمه فى دولة **الظاهر خشقدم**..»، واتخذ ذلك القاضى من الحارة التى سكن فيها مركزا لسلطانه وترك المحكمة واستعاض عنها ببيته، يقول مؤرخنا: «وصار ساكنا بالحارة المذكورة يضرب ويرتشى ويكشف الرءوس ويسجن ويبلغ مستنيبه ـ أى قاضى القضاة الذى جعله نائبا ذلك فلا يكلمه ببنت شفة»

على أن ما يفعله ذلك القاضى لم يكن بدعة فى ذلك العصر، بدليل أن قاضى القضاة الحنفية أصدر مرسوما للقضاة الأحناف «يتضمن أنهم لايحكمون إلا فى مجالسهم ولايعزرون أحدا إذا وجب عليه تعزير إلابالباب العالى»، ويعلق مؤرخنا القاضى الحنفى **ابن الصيرفى** فيقول: «وكم يقع مثل هذا فى الوجود ولا اعتبار له فيه».

وقد أصدر قاضى القضاة الحنفى ذلك المرسوم فى محرم ٨٧٦، ومعناه أن القضاة الأحناف كانوا يصدرون الأحكام خارج المحكمة، وأنهم كانوا ينفذون أحكام التعزيرمن الضرب والإهانه فى بيوتهم وليس فى المكان الرسمى المعد لذلك، أى كانوا يصدرون الحكم وينفذونه فى الحال، وبالطبع كانوا يأخذون الرشوة، ومن لديه المال يستطيع أن يذهب للقاضى فى بيته ويجعل القاضى يضرب له من يريد، وكل ذلك بحكم الشرع..!!

وصدر ذلك المرسوم الذى ينهى عن ذلك، ولم ينته القضاة، وأحدهم وهو **ابن الصيرفى** يقول: «وكم يقع مثل هذا فى الوجود ولا اعتبار له فيه»!!

وفى العصر المملوكى كان الشهود أحد أركان القضاء.

وكان الشاهد يجلس فى دكان، ويأتى إليه الناس ليضع شهادته وتوقيعه على المعاملات وغيرها، وكان توقيعه مقبولا لدى المحكمة، وكانوا يأخذون أجراً على تلك الشهادة.

وفى عصر كان فيه القضاة مرتشين لانتصور أن يكون الشهود فيه من الأولياء الصالحين!!

والواقع أن الشهود تمتعوا بسمعة سيئة للغاية فى العصر المملوكى، وكانوا أكثر فساداً من القضاة.. حتى إن أكثر السلاطين ظلما كان يضج من فسادهم ويأمر بعرضهم وفحص أحوالهم، فعل ذلك السلطان **برقوق** قبل عصر **قايتباى** بسبعين عاما.. إذ أصدر **برقوق** فى أواخر شعبان سنة ٨٠١ قراراً بعرض وفحص الشهود الجالسين فى الحوانيت للتكسب بالشهادة، ويقول **المقريزى** الذى ننقل عنه هذا الخبر: «إن القضاة اختبروا أحوال الشهود واستبعدوا من كان منهم سيئ السمعة واستبقوا من عرف منهم بحسن السيرة، ولكن ما لبث المعزولون أن عادوا بالواسطة والشفاعات..»، وكان من العادات السيئة لعصر **قايتباى** أن يعاد المفسدون لمناصبهم بالشفاعة والوساطات.

وفى الوقت الذى كان يعيش فيه المؤرخ العملاق **ابن خلدون** (وقد تولى القضاء ثم عزل عنه واستمر معزولا خمس عشرة سنة)، أراد السلطان **برقوق إصلاح النظام القضائى** فأعاد **ابن خلدون** قاضيا للقضاة المالكية فى ١٠ محرم ٨٠١، وبادر **ابن خلدون** فى فحص أحوال الشهود وأغلق عدة حوانيت للشهود..

ثم تدهور الحال حتى إذا جاء عصر **قايتباى** أصبحت وظيفة الشهود مما يترفع عنها أولو الدين والمروءة ، وإذا اضطر إليها بعضهم حرص من يؤرخ له على إثبات عفته وأنه ليس مثل باقى الشهود، يقول ابن

الصيرفى مثلا عن الشيخ ابن مظفر: «كان هو ووالده على خير كثير وصلاح ودين متين.. وكان والده شاهدا بحانوت يتكسب منه مع عفته وصلاته، ومعناه أن الفساد قد انتشر بين الشهود أكثر من انتشاره بين القضاة.

وبعض القضاة لم يراع حكم الله حتى فى أموره الشخصية.

فالقاضى محمد بن جنة سبط البلقينى (ت ٨٧٦) مات وترك وصية حرم فيها أخويه الذكور وجعل تركته كلها لبنته وأخته، يقول عنه ابن الصيرفى: «وخلف بنتا وأختا وأخوين رجلين فحرمهما ميراثه؛ أعنى الذكرين، وشكوا للسلطان أمرهما وما أفادهما ذلك..».

احتقار السلطان قايتباى للقضاة

والسلطان قايتباى كان ينظر لأولئك القضاة باحتقار مع أنهم عنده يمثلون الشرع، ومع أنه يستمد مشروعيته منهم باعتبار أن القضاة وعلماء الدين هم أهل الحل والعقد الذين يعطون الحكم المملوكى العسكرى وجاهته داخل مصر وخارجها.

وكان السلطان يعبر عن احتقاره للقضاة وعلماء الدين فى أغلب بدايات الشهور العربية إذ كان من تقاليد السلطة أن يصعد ـ لاحظ عبارة يصعد ـ قضاة الشرع ومشايخ الإسلام إلى القلعة فى أول كل شهر عربى لتهنئة السلطان.

وابن الصيرفى كان ضمن القضاة الأحداث وكان يحظى بالصعود للسلطان ضمن وفد العلماء والقضاة لنفاق السلطان وتهنئته بحلول الشهر العربى الجديد، وكان ابن الصيرفى باعتباره مؤرخا يحرص على أن يبدأ أخبار كل شهر بتسجيل صعود أولئك الأشياخ للتهنئة.

والسلطان من ناحيته كان حريصا على أن يظهر لهم احتقاره بطريقة واضحة مستقيمة، إذ كان أحيانا يتعمد لعب الكرة فى اليوم نفسه الذى يحضرون فيه ويجعلهم ينتظرونه إلى أن يفرغ من اللعب، يقول ابن الصيرفى فى مفتتح أخبار شهر ذى الحجة ٨٧٥: «فيه صعد قضاة القضاء لتهنئة السلطان بالشهر وكان يلعب بالكرة فانتظروه حتى فرغ منها، وكان هذا ختمها يعنى من اللعب». ألم يكن السلطان يستطيع تأجيل اللعب بالكرة خمس دقائق؟!!

وفى يوم السبت أول ربيع الآخر ٨٧٧ يقول ابن الصيرفى: «صعد فيه قضاة القضاء لتهنئة السلطان بالشهر على العادة وكان يتقدمهم أمير المؤمنين المتوكل على الله أبو العز عبدالعزيز دام شرفه فهنأه بالشهر، ثم دخل القضاة بعد أن جلسوا طويلا بجامع الناصر بن قلاوون ينتظرون الإذن فإن السلطان نصره الله كان يلعب بالكرة هو والأمراء المتقدمون فلما فرغوا جلس بالحوش السلطانى تحت الدكة وكنت معهم فهنوا ودعوا وانصرفوا ولم يتكلم أحد منهم ببنت شفة»، أى اهتم بالخليفة العباسى وأهمل القضاة وجعلهم ينتظرون انتهاءه من اللعب ومعروف أن الخلافة العباسية انتقلت إلى القاهرة بعد تدمير بغداد وفى عصر السلطان الظاهر بيبرس. وفى الشهر السابق (ربيع الأول ٨٧٧) لم يحضر السلطان أول ربيع الأول فى القاهرة حيث كان يتجول فى الشرقية وعاد منها يوم السبت ٣ ربيع الأول، يقول ابن الصيرفى: «ثم صعد القضاة عقب صعود السلطان فشاوروا عليهم فعادوا عليهم بالجواب بأن السلطان فى الحريم فرجعوا. ثم ركبوا بعد العصر وصعدوا القلعة فشاوروا عليهم فأرسل يعلمهم أنه حضر من السفر وعنده بعض وعثاء السفر ولم يحضر لهم وأرسل يعتذر إليهم بخادم من الخدام فرجعوا ولم يجتمعوا، وكان قبل طلوعهم إليه أرسل الأمير زين الدين يعقوب شاه المهمندار يعلمهم أن ينظفوا أبوابهم من الوكلاء ويمنعوا الصبيان الذين على أبوابهم فامتثلوا لذلك».

وهكذا كانت مكانتهم عنده، يستكثر عليهم الجلوس معه دقائق معدودة.

وفى أول صفر ٨٧٤ «صعد قضاة القضاء لتهنئة السلطان بالشهر على العادة فوجدوه ركب من قلعة الجبل وتوجه الى الخانقاه السرياقوسية فلم يجتمعوا به وعادوا، وصعدوا من الغد إليه فهنئوه على العادة» أى لم يهتم بموعد مجيئهم وسافر للخانقاه وهو يعلم أنهم رهن إشارته ويترقبون عودته.

وفى الشهر التالى (ربيع الأول ٨٧٤) «صعد قضاة القضاء ومشايخ الإسلام لتهنئة السلطان بالشهر فوجدوه قد ركب وتوجه للقرافة فانتظروه بالجامع الناصرى حتى عاد وطلبهم فدخلوا إليه بالدهيشة وكان قد فرغ من ترخيمها وتذهيبها وتنميقها وبياضها، ولما جلسوا بين يديه وكنت حاضرا جالسا معهم قال له قاضى القضاة محب الدين ابن الشحنة الحنفى عامله الله بلطفه الخفى:

تهنى بكم كل أرض تنزلون بها
كأنكم لبقاع الأرض أمطار

فقال له السلطان: الله يحفظكم أو ما أشبه ذلك ودعوا له وانصرفوا..».

أى تكلم القاضى الحنفى لينافق السلطان ولم يكترث به السلطان.

وكان السلطان يختص الشيخ محيى الدين بن الشحنة باحتقار زائد مع أنه من أشهر فقهاء وقضاة الحنفية، وفى المقابل كان ابن الشحنة لايمل من نفاق السلطان، وكان ابن الصيرفى من أعوان الشيخ ابن الشحنة، وهو يقول عنه فى أخبار يوم السبت١٧ ربيع الآخر سنة ٨٧٥ «وصنع قاضى القضاة ابن الشحنة خطبة عظيمة فى مدح السلطان وعدله وفضله ووصفه بجميع أنواع الصفات بين العسكر والأمراء ومن حضر فلم يكترث لذلك غاية الاكتراث، وقرأها ـ أى ابن الشحنة ـ من لفظه ولما فرغ من قراءتها طلبها منه القاضى نور الدين الأنبابى ليقرأها ويكتبها، وذكر من المبالغة والإطراء أنه يرسل بها إلى الأقطار والأمصار».

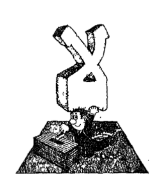
لم يكترث السلطان بهذا النفاق الرخيص المبالغ فى المدح، ولكن اهتم بقصيدة ابن الشحنة قاض آخر منافق عرض أن يكتبها وينشرها فى الآفاق.

وفى ليلة الرابع والعشرين من رمضان ٨٧٦ صعد قاضى القضاة ابن الشحنة للإفطار عند السلطان، يقول ابن الصيرفى «فلم يمكّن من ذلك، وردّ عند آذان المغرب».

أى طردوه..».

هل كان ابن الشحنة مسكينا لايجد طعام الإفطار فى بيته؟

قضاة الشرع الشريف



بالطبع لا. ولكنه كان يريد استرضاء السلطان ونفاقه، والسلطان كان قد سئم منه ومن فساده ونفاقة..

والسلطان وأمراؤه كانوا يعرفون أن حكمهم قائم على الظلم، ومع ذلك فقد كان يعتبر نفسه أكثر قياما بالقسط من أولئك القضاة - يدلنا على ذلك ما أورده **ابن الصيرفى** فى أخبار السبت ١٦ جمادى الآخرة ٨٧٥عن وفاة **بنت الخازن** التى خلفت أموالا وأوقافا كثيرة ورثتها عن أبيها وكان الإشراف على هذه الأوقاف يئول إلى قاضى القضاة الحنفى طبقا للوصية، ولكن أراد قاضى القضاة الشافعى الوثوب على تلك الأوقاف والتحكم فيها وما يعنيه ذلك من سرقة مؤكدة، وبلغ السلطان ذلك النزاع بين قاضى القضاة الحنفى ورفيقه الشافعى فقال السلطان : «أنا أحق من الاثنين ولكن أعمل فيهم بالشروط وأحميهم من الغاصبين»، أى تولى السلطان بنفسه نظارة تلك الأوقاف ليحميها من قاضى القضاة الشافعى ورفيقه الحنفى!!

السلطان قايتباى يعزل القضاة كلهم ويقضى بين الناس بنفسه

وبلغ احتقار السلطان لأولئك القضاة مداه سنة ٨٧٦ حين منعهم من الحكم بين الناس واستعرضهم جميعا أمامه يتفحص أحوالهم ويعزل من يشاء منهم، وتصدر السلطان بنفسه ليقضى بين الناس، وتلك سابقة خطيرة لم تحدث من قبل فى تاريخ مصر بعد الفتح الإسلامى.

كان فساد القضاة قد أثار السلطان نفسه..

ولنبدأ القصة من أولها وبالترتيب الزمنى.

فى يوم الخميس ٢٣ شعبان ٨٧٥ زار قاضى القضاة الحنفى **محب الدين ابن الشحنة** ومعه ابنه القاضى **عبد البر الشيخ بدر الدين الأردبيلى** الذى كان على فراش الاحتضار، وكان للأردبيلى وظائف جليلة بمدارس الحنفية، وقد طمع **محب الدين ابن الشحنة** فى تلك الوظائف لابنه عبدالبر، لذا زاره مع ابنه ومعهما صهره **ابن النويرى** وبعض الشهود وضغطوا على الرجل المريض المحتضر حتى أخذوا توقيعه - وهو لايعى - على تنازله عن وظائفه فى مقابل مائة دينار يدفعها له **ابن الشحنة**، وكتبوا عقداً بذلك وشهد عليه أربعة من القضاة الأحناف وأحد الشهود «العدول».

ووصل الخبر للسلطان وعرف أن **الأردبيلى** كتب توقيعه وهو يحتضر ولايدرى شيئا فغضب السلطان واستدعى الشهود والقضاة الذين حضروا ذلك العقد فلما جيء بهم للسلطان شتمهم وقال «تشهدوا على شخص غايب عن الوجود». ومصداق ذلك أنه مات من ليلته وأخرتوه الى يوم السبت، فاعتذروا فلم يقبل اعتذارهم وأمر باعتقالهم واعتقال شاهد آخر فرهاربا، وشفع فيهم **ابن مزهر** الأنصارى كاتب السر فلم يقبل السلطان شفاعته.

وفى يوم الثلاثاء ٢٨ شعبان شفع فيهم الداودار الكبير **يشبك بن مهدى**، وبالغ فى الاعتذار عنهم للسلطان حتى لمس الأرض أمام السلطان ثم تبعه الأمير **تمر المحمودى** حاجب الحجاب الذى قبّل الأرض أمام السلطان، ثم تبعهما **ابن مزهر الأنصارى** كاتب السر الذى قبّل الأرض ثم قبّل قدم السلطان، وحينئذ سكن غضب **قايتباى** وأطلق سراحهم.

وكان رأس الفتنة قاضى القضاة **ابن الشحنة** وابنه **عبدالبر** فى خوف هائل من السلطان فأرسلا تنازلا عن ذلك العقد للسلطان، وصعد كاتب السر بذلك التنازل للسلطان، ولكن السلطان قال لكاتب السر: لاتدخل نفسك فى تلك القضية، فقال له **ابن مزهر** أنت أمرتنى بذلك لأنك جعلتنى كاتب السر، وكاتب السر من وظيفته أن يتكلم فى هذا و فى غيره.

وامتلأت القاهرة بشائعات عن عزل **ابن الشحنة** عن قضاء الحنفية وترشيح آخرين مكانه، ويعلق مؤرخنا **ابن الصيرفى** القاضى الحنفى على هذه الواقعة فيقول متأثراً : «وفى الواقع فقضاة الشرع لو عظموا أوامر الله وحقوقه لعظّمهم ولكنهم خافوا على وظائفهم فأهانوا أنفسهم، والأمر إلى الله».

وبهذه الحادثة بدأ ملل السلطان من ضعة القضاة وصغارهم ، إلا أن السلطان كتم شعوره، إذ توجه إليه **ابن الشحنة** مع بقية القضاة للتهنئة بأول رمضان فلم يفتح الموضوع مع **ابن الشحنة**، وفى يوم الأربعاء ٧ رمضان صعد قضاة القضاء إلى القلعة لبدء ميعاد قراءة البخارى على عادتهم كل شهر رمضان، ولم يحضر إليهم السلطان، يقول **ابن الصيرفى** متعجبا : «فإنه من حين قرئ البخارى وإلى تاريخه ما حضر مجلسه..».

وقبيل منتصف رمضان حدث أن استدعى الداردار الكبير **يشبك بن مهدى** أحد القضاة بسويقة السباعين ومعه شهوده فى قضية وأثبت تلاعبهم فى الحكم واتهمهم بالتزوير فتراجعوا عن الحكم والشهادة وظهر ظلمهم وتزويرهم فأمر الداودار الكبير بنفيهم لولا أن بعضهم - كالعادة - تشفع فيهم عند الأمير **يشبك بن مهدى** وبعد جهد جهيد - على حد قول **ابن الصيرفى** - أطلقهم الأمير بعد أن أخذ تعهداً على القاضى والشهود ألا يمارسا القضاء والشهادة..

وعلم السلطان بما حدث فازداد مللا من القضاة.

وفى مناسبة ختم قراءة البخارى - أو ميعاد البخارى بالقلعة يوم الأربعاء ٢٨ رمضان ٨٧٥ لم يحصل **ابن الشحنة** على عادته من لباس التشريفة ولكن توسط له **ابن مزهر** وأوصل إليه مكافأته فيما بعد..

وفى أوائل شوال من العام نفسه حدثت مشاجرة بين القضاة والعلماء فى القدس أدت إلى هجوم العوام على بيت القاضى ونهب ما فيه وسبى حريمه، ووصل الأمر إلى السلطان والداودار الكبير يشبك بن مهدى، وجاء الخصوم للقلعة وادى تنازعهم أمام السلطان إلى زيادة مقته للجميع.

وفى الوقت نفسه استولى قاضى الإسكندرية ابن جنيبات على تركة أحد الأموات وحرم منها ابنه المسافر، وافتضح أمره، وكان ابن الشحنة قاضى القضاة متورطا فى الموضوع مع القاضى الشافعى جلال الدين البكرى، وترتب على الموضوع اعتقال البكرى وابن جنيبات.

وفى ١١ شوال كلف السلطان كاتب السر بالسفر للشام لفحص أحوال القضاة والأوقاف، يقول مؤرخنا: «وأذن له السلطان فى التكلم على المساجد والجوامع والأوقاف وعزل من أراد واستمرار من يختار من القضاة وغيرهم مطلقا خلا القضاة الكبار».

ومعناه أن السلطان حرم القضاة الأربعة الكبار فى الشام من حق اختيار نوابهم القضاة فى الأقاليم الشامية وحق عزلهم وأعطى ذلك لكاتب السر فى جولته التفتيشية التى هى فى حد ذاتها اتهام لكبار القضاة فى الشام.

وفى أوائل ذى القعدة علم السلطان أن الشيخ صلاح الدين المكينى قاضى القضاة الشافعية عين أحد الشهود قاضيا - والشهود سمعة سيئة - وذلك الشاهد الذى عين قاضيا كان اسمه أبا الخير الفيومى، وكان متزوجا بإحدى الجوارى المعتوقات، وكان أيضا متورطا فى قضية سلب لإحدى الأوقاف ضمن مجموعة من المتهمين، وقد استدعاهم السلطان وعرف أنهم يأكلون إيراد الوقف ولايعطون المستحقين شيئا، بل ولا حتى يقيمون فيه شعائر الصلاة، وأثناء التحقيق معهم عجزوا عن الدفاع عن أنفسهم أمام السلطان، ومعهم القاضى، فأمر السلطان قضاة القضاء الأربعة أن يعين كل منهم نائبا عنه لفحص مستندات ذلك الوقف ومراجعة موارده ومصروفاته ويقدمون تقريراً للسلطان بذلك.

وفى أوائل المحرم ٨٧٦ اختلف اثنان من أعيان الفقه الحنفى فى فتوى احتاجها السلطان بشأن وقف الظاهر جقمق، والشيخان هما محيى الدين الكافيجى وأمين الدين الأقصرائى وطلب الكافيجى عقد مناظرة مع الأقصرائى أمام السلطان، وأجابه السلطان ولكن الأقصرائى اعتذر عن حضور تلك المناظرة.

وفى منتصف المحرم عقد السلطان مجلسا سلطانيا للنظر فى خصومة بين قاضى مكة ابن ظهيرة وقاضى المدينة ابن الفاكهانى، وحضر المجلس الشيخ أبو البركات أخو القاضى ابن ظهيرة وقال للسلطان: يا مولانا لاتسمع فينا كلام المتعصبين، وقال إنه يكون بريئا عن دين الإسلام إن كان أخوه فعل كذا وكذا.. وكان السلطان قد عزل ابن ظهيرة عن قضاء مكة، وبعث قاينباى يستعلم من مكة والمدينة عن حقيقة الأمر.

وفى أواخر صفر اغتاظ السلطان من القاضى ابن العيسى ناظر الأوقاف وغرّمه ألف دينار بسبب خصومته مع القاضى الجوجرى الشافعى، وكانا قد اعتادا التخاصم، وأثبت أحدهما أن رفيقه قد قذف زوجته واتهمها فى عرضها، فأمر السلطان بحبس المسىء فى برج القلعة ثم فى سجن الديلم.

وفى أول شهر ربيع الآخر صعد القضاة لتهنئة السلطان بالشهر على العادة، وصحبهم شخص اشتكى للسلطان من القاضى الشافعى بسبب خان السبيل الذى يديره قاضى القضاة الشافعى وأخبر بأن بالخان مسجداً قد تحول إلى مخزن لمتاع الحيوانات، وأنه حاول منعهم فتغلب عليه أعوان القاضى الشافعى.

وفى يوم السبت ٥ ربيع الآخر اعتقل السلطان قاضى القضاة المالكى سراج الدين ابن حريز بسبب تركة أخيه قاضى القضاة المالكى السابق حسام الدين بن حريز، يقول مؤرخنا: «وحصل كلام كثير أفضى آخره على الترسيم (أى اعتقال) قاضى القضاة المالكى وبات فى الترسيم» أى فى الاعتقال وتصرف السلطان فى الموارد التى كانت باسم القاضى المتوفى حسام الدين واستمر أخوه معتقلا ليوفى ما عليه للناس، ثم أطلقه السلطان من الحبس يوم السبت ١٢ ربيع الآخر.

وفى يوم الخميس ٢٤ ربيع الآخر عزل السلطان القاضى الأرميونى المالكى لأنه جار فى الحكم على شخص من أتباع السلطان، فإذا كانوا يجرؤون على ظلم أتباع السلطان فكيف بأبناء الشعب المساكين؟!!

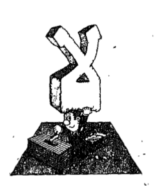
وفى يوم الاثنين ٢٨ ربيع الآخر علم السلطان بوفاة القاضى ابن جنة الذى حرم أخويه من حقهما من الميراث، وقد شكى الأخوان للسلطان، وقال كاتب السر للسلطان هذه وصية ومرجعها للشرع، ومع ذلك فلم يأخذ الأخوان حقهما بالشرع!!

وفى أوائل شهر جمادى الأولى سنة ٨٧٦ اشتكى للسلطان والدان من البرلس أن قاضى البرلس باع ابنهما لبعض العربان، وأنهما تعرفا على ابنهما ويريدان استرجاعه، وحقق السلطان فى القضية واستدعى القاضى فادعى القاضى أن والدى الطفل باعاه له وادعى أن لديه شهودا على البيع، وطلب منه السلطان إحضار شهوده، فلم يشهد الشهود بما يؤيد دعواه، فعلم السلطان كذبه وجريمته وأمر باعتقاله..

وفى يوم الثلاثاء ٢١ جمادى الأولى تجددت مشكلة وقف الظاهر جقمق على مدرسة إينال الذى تنازع فيها الشيخان الكافيجى والأقصرائى، وكان الكافيجى قد أفتى بأن نظارة أوقاف المدرسة تكون لمحمد ابن إينال وأن من حقه أن يتصرف فى المدرسة بالعزل والتولية وأفتى الأقصرائى بخلاف ذلك.

وفى ذلك اليوم (٢١ جمادى الأولى) وقف للسلطان أولاد السلطان السابق إينال وأرباب الوظائف بالمدرسة التى بناها السلطان جقمق باسم إينال، وأظهر الأولاد فتاوى باسم الشيخ الأقصرائى وبخط الكافيجى وبخط الشيخ قاسم الحنفى، وكلها فتاوى متعارضة فأمر السلطان القضاة جميعا بالحضور فى المجلس السلطانى، وحضر مؤرخنا ابن الصيرفى ذلك المجلس

قضاة الشرع الشريف



باعتباره أحد القضاة الأحناف، وروى ما حدث فى ذلك المجلس السلطانى بالتفصيل، ومن خلال ما رواه ابن الصيرفى تعرف إلى أى مدى وصل حنق السلطان على القضاة، إذ قال لقاضى القضاة الشافعى: «أخربت الأوقاف، ويقول ابن الصيرفى: «فصار الشافعى فى هيئة الأموات، ثم إنه باس يد السلطان وسأله أن يخرج عنه الأوقاف ويصير القضاء معه بلا أوقاف، فقال له: أنت عاجز».

واحتدم الخلاف بين القضاة ولم يصلوا لحسم القضية وظهر عجزهم أمام السلطان فلم يتفقوا على إصدار فتوى، وتبادلوا أمام السلطان الاتهامات والشتائم، فالشيخ الكافيجى يشتم الشيخ قاسم الحنفى أمام السلطان ويقول: «هذا الرجل لايعرف النحو ولا اللغة ولا الأصول ولا الفقه وإنما يعرف الحيل وهو محجور عليه فى الفتوى لأنه يأخذ عليها رشوة، وهذا يسمى مفتيا ماجنا».

ونقتطف من مشاهد ذلك المجلس مما يقول ابن الصيرفى: «وصار علاء الدين المنوفى نائب القاضى الحنفى راكبا على كتفى الشيخ أمين الدين القاضى والشيخ قاسم وهو من خلفهما يكلم الشيخ محيى الدين بما لايليق ومن جملة ما قاله: إيش هذا الخباط؟ وهو خلف الحلقة وينادى بأعلى صوته: يا قاضى كاتب السر اسمع لى كلمتين وأمره السلطان بالسكوت فصار يقول: والله لولا أن السلطان قال لى اسكت ما سكت، هذا مع أن السلطان قال لصلاح الدين الشافعى ولغيره اسكتوا، ومع هذا فجماعة الشيخ أمين الدين يطلقون ألسنتهم فى الميمونى ويقولون له: قم يا صبى النحس عن كتف الشيخ..».

وزهق السلطان منهم فانصرف بعد أن أمرهم ألايخرجوا حتى ينهوا القضية، ثم حضر السلطان فوجدهم لايزالون متنازعين دون حل، ثم أفتى القاضى المالكى باللجوء إلى حكم السلطان ليعلن بذلك أن السلطان أفقه من جميع القضاة بأمور الشرع..!!

ورأى السلطان أن يشترى المدرسة من ماله ويعوض أبناء إينال بعشرة آلاف درهم فى كل سنة، وانتهى المجلس وانصرف الفقهاء بعد أن قبلوا يد السلطان، وحدث أثناء انصرافهم أن قام السلطان بلكم القاضى جلال الدين، يقول ابن الصيرفى: «ثم سلم الجماعة كلهم حتى الجلالى فلكمه فى رأسه وقال له: انت ما تخرج زكاة..»!!

وأفلحت هذه القضية فى تنبيه السلطان إلى طبيعة القضاة فى عصره، فهم ليسوا منحرفين ومتنازعين فقط.. وإنما جهلاء أيضا.

ثم جاءت القشة التى قصمت ظهر البعير. فى يوم الاثنين ٥ جمادى الآخرة ٨٧٦ حين صعد القاضى عبد البر ابن الشحنة للسلطان ليسلم عليه بعد أن عاد من حلب، ومع أن السلطان أكرمه وسأل عن والده قاضى القضاة محب الدين ابن الشحنة إلا أن السلطان عزل القاضى الشريف الوفائى الملقب بدموع وثيق الصلة بعبد البر بن الشحنة، ويقول ابن الصيرفى: «وقد تكلم الناس فيه - أى فى القاضى دموع - وفى عبدالبر بما تمجه النفوس مما يصدر منهما، وبلغ ذلك مولانا الأعظم - أى السلطان - نصره الله، وأنه يتعاطى كذا وكذا، ومنها أن العلائى سيدى على بن خاص بك أعزه الله أخبروه عن الشريف (أى القاضى دموع) أنهم وجدوا غلامه وشهوده عند زوجة شخص من غلمانه، وأخبروه أنه يجلس فى «بين القصرين» فى محل الحكم وهو غائب الذهن فطلبه وهدده فيمكن أنه أعلم السلطان به».

عندها أمر السلطان بعرض القضاة جميعا ومعهم قضاة القضاة ليفحص أحوالهم، وكانت فضيحة عام ٨٧٦.

ففى يوم الأربعاء ٢٨ جمادى الآخرة أمر السلطان قضاة القضاة بأن يحضروا إليه بنوابهم بين يديه ليستعرضهم ويفتش عن حالهم، ويوضح ابن الصيرفى السبب وهو أن آل الشحنة لم يعجبهم عزل السلطان للقاضى دموع. يقول: «فماهان عزل الشريف على بيت الشحنة فسعوا بكل طريق، من الأمير تمر الحاجب ومن الأمير تنبك الداودار الثانى ومن رئيس الدنيا ابن مزهر الأنصارى كاتب السر، فتكلموا مع السلطان مرتين أو ثلاثا فما وافق على ذلك، فألحوا عليه حتى إن الأمير تمر المذكور قبّل رجل السلطان».

وأدى هذا الضغط على السلطان إلى أثر عكسى، فقد أمر بأن ينادى فى المدينة أن أحداً من القضاة لايحكم حتى يصعد إلى السلطان.

وكان هذا الأمر عاراً على جميع القضاة وقتها ومنهم يومئذ القاضى المؤرخ ابن الصيرفى، ونقرأ ما كتبه يعبر أحاسيسه، يقول: «وبات قضاة القضاة ونوابهم من كل مذهب بكل شر وسوء، فإن هذا عار عظيم وبهدلة زائدة وكسر لقلوب عباد الله المؤمنين، ومعلوم ما يترتب عليه من قوله ﷺ: هدم الكعبة حجراً حجراً أهون عند الله من كسر قلب مؤمن، وما حصل للناس بواسطة عبدالبر وصاحبه خير، والله المستعان، وكانوا سببا فى قطع أرزاق المسلمين الذين لايقدرون على إظهار السؤال المستحق غالبهم لتعاطى البر والصلات، والمسئول من وابل فيض دنيا الكريم الخلاق أن يحل هذه العقدة بإطلاق وأن يستمروا على حالهم ببركة المصطفى المنزل عليه (ق)».

وكان ميعاد عرضهم على السلطان هو أول رجب ٨٧٦، وكان ابن الصيرفى ضمن أولئك القضاة وقد جلسوا ينتظرون السلطان بالجامع، وكان السلطان يحكم أحكامه السياسية فى الإصطبل السلطانى فلما فرغ من ذلك طلب قضاة القضاة ونوابهم،

يقول ابن الصيرفى: «فدخلوا وكاتبه معهم يعنى نفسه».

وكان بعض الفقهاء الذين ليسوا قضاة قد سبقوا القضاة وقابلوا السلطان وهنئوه بحلول الشهر، وكان منهم **الأقصرائى وسراج الدين العبادى**، وكان **سراج الدين العبادى** قد جلس مع القضاة ولمس ما هم فيه من فزع وقد طلبوا منه أن يتشفع لهم عندالسلطان، وحين قابل السلطان قال له بعد أن أذن له السلطان: هذه الحرفة - يقصد وظيفة القضاء والفقهاء - رفيعة، وصار الشيخ **العبادى** يحكى للسلطان عن عزة القضاة فى الأيام الخالية وكرامتهم عند السلاطين، فقال له السلطان: يا شيخ سراج. الدين أنا ما بهدلت الشرع والقضاة وإنما أريد أن يكونوا على الأوضاع. واحتد السلطان بعدها وصار كاتب السر يترضاه ويهدئه، ثم بعد أن هدأ قال له الشيخ **سراج الدين العبادى**: يا مولانا السلطان إن الناس من باب المدرج الى آخر باب النصر قد اجتمعوا لينظروا ماذا يفعل السلطان بالقضاة، ومن ينزل منهم مجبور، ومن ينزل منهم مكسور..»، وانتهت شفاعة الشيخ **العبادى** عند هذا الحد.

ثم بدأ كاتب السر يستدعى القضاة واحداً واحداً أمام السلطان ويعرضه عليه ليناقشه السلطان ويسأل عنه وعمن أصدر قرار تعيينه، وكان السلطان يهتاج ويغضب على بعضهم، كما حدث عندما استدعى الشيخ **فتح الدين السوهاجى** فلما سمع السلطان اسمه اهتاج وشاط وعاط على حد قول ابن الصيرفى وقال لذلك القاضى: انت تعمل الحر عبداً والمسلم كافرا والحق باطلا..!!

وما زال كاتب السر بالسلطان إلى أن رضى عنه ولم يعزله.

واستدعى القاضى **أبو بكر الأبشيهى** مؤلف كتاب «المستطرف» وقد حنق عليه السلطان ووبخه فارتجل له **الأبشيهى** شعرا يقول:

لاتكسرن قلوباً قد أتيت بها
وقابلها بحسن العفو والرحب
وعُم بالخير من قد جاء منكسرا
وبالخصوص إذا ما كنت فى رجب

وبعد الانتهاء من عرض القضاة الشافعية بدأ عرض القضاة الأحناف ووضح حنق السلطان منهم بسبب رئيسهم **ابن الشحنة** وولده **عبدالبر** لذلك كان كلما عرض عليه أحدهم يقول «من عمل هذا قاضياً؟!!

ومع أن كاتب السر كان يقدم كل قاض للسلطان باسمه ووصفه إلا أن السلطان كان يقول: «من علم هذا قاضياً» ليس للاستفهام ولكن للاستنكار والاحتقار.

وننقل بعض عبارات **ابن الصيرفى**، فالسلطان حين أبصر **كمال الدين الطرابلسى** سبه وشتمه وقال لقاضى القضاة الحنفية: من عمل هذا قاضياً؟.. وحين نودى على القاضى الطولونى السمين سبه السلطان وعزله وقال **لابن الشحنة**: «من عمل هذا قاضيا» وطلب القاضى **ابن ظهير** فلما رآه السلطان قال له: «انت مباشر لص حرامى»من عملك قاضيا؟

واستدعى مؤرخنا **ابن الصيرفى** وسأل عنه السلطان فدافع **ابن مزهر** عن **ابن الصيرفى**، وانتهى المجلس بعوده القضاة المعزولين الذين عزلهم السلطان وذلك بوساطة **ابن مزهر الأنصارى** كاتب السر وكانت الوساطات والشفاعات من أهم أسباب الفساد فى ذلك العصر.

وانتهز الناس الفرصة فهرعوا يستغيثون بعدل السلطان الذى هبط عليه فجأة، وتقاطر الناس على الموكب السلطانى ومجلس المصطبة حيث يقضى السلطان، وهجروا قضاة الشرع واستمر المظلومون نوبة العدل التى أصابت السلطان فكثرت الشكاوى فى الأكابر والأصاغر على حد قول **ابن الصيرفى**.

يقول مؤرخنا عن أحداث يوم الثلاثاء ٤ رجب: «كان الموكب السلطانى وكثرت الشكاوى على الأكابر والأصاغر».

وفى يوم السبت الثانى ٨ رجب يقول: «كانت الخدمة بالإصطبل على العادة واشتكوا الإستادار وناظر الجيش وناظر الخاص وأمير آخور الكبير وقاضى القضاة الشافعى **وابن زوين** كاشف الوجه الغربى».

وفى يوم الاثنين ١٠ رجب عرضت على السلطان قضية المدرسة السيفية التى اغتصب الأمير **تغرى بردى المحمودى** منها الإيوان وجعله إصطبلا، وقد عجز القضاة سابقا عن حل مشكلتها مما جعل الشيخ **عثمان الحطاب** القائم على تلك المدرسة يلجأ للسلطان فى نوبة العدل التى أصابته، ولأن قضية تلك المدرسة تشمل جوانب فقهية، فقد توجه السلطان إلى المدرسة بنفسه واستدعى قضاة القضاة ليلحقوه هناك، فجىء بهم على وجه السرعة والجماهير فى الشوارع تراهم، ويقول **ابن الصيرفى** يصف ذلك المشهد: «ومروا بالقاهرة والخلق من العوام والأوباش ينظرون إليهم ويقولون فيهم ما شاءوا وصار بعضهم ينسبهم إلى خراب الأوقاف وبعضهم ينسبهم إلى بيعها..»، أى أن القضاة لم يستحقوا احتقار السلطان وحده..

والمهم أن غضب الجماهير عليهم تركز حول تخريب القضاة للأوقاف، إذ كانت معظم الأراضى والعقارات المصرية قد تحولت إلى أوقاف، وصار القضاة الشرعيون هم المسيطرين عليها، وقد نهبوها وأخربوها وأفقروا المستحقين والعاملين عليها..

وبطبيعة الحال فقد عجز قضاة القضاة عن حل المشكلة فى قضية المدرسة السيفية، إذ اختلفوا وتجادلوا مما جعل السلطان يغضب ويقول: «قضاة القضاة يستحسنوا ويدلسوا علىّ ويغلطوا... قل لى كتاب الوقف عند من؟»، وفى النهاية زهق السلطان وتركهم يتجادلون بعد أن أمر ألا ينصرفوا حتى يحلوا الأمر، يقول **ابن الصيرفى**: «وطال الأمر على السلطان فركب ورسم للقاضى كاتب السر والأمير تمر حاجب الحجاب والقضاة ألا ينصرفوا من هذا المجلس حتى ينهوا أمره..»

وقد أعاد **ابن الصيرفى** رواية تلك الحادثة وجاء بتفصيلات أخرى منها أن السلطان احتد على كاتب السر «حدة مفرطة وكلمه بكلام ما سمعه منه قط»، وأنه أساء إلى القاضى **نور الدين الإنبابى** إساءة مفرطة من جملتها: يا شيخ رجلك فى القبر وأنت تداجى علىّ؟ والله اضربك بالمقارع!!

قضاة الشرع الشريف



وفى نوبة العدل هذه أمر السلطان بضرب بعض الظلمة من كبار دولته، وحدث أن ضرب السلطان بيده ناظر الخاص ابن المقسى فى مجلس يوم السبت ٢٩ رجب، وكان مجلسا رهيبا، يقول ابن الصيرفى: وكانت ساعة نسأل الله منها السلامة!!

وتوافد الناس على السلطان فى موعد المصطبة يحتكمون بين يديه فى قضاياهم الشرعية والشخصية، ومثلا فى مجلس الثلاثاء ٢٥ رجب ٨٧٦، كان بين من اشتكى للسلطان امرأة اشتكت زوجها أنه تزوج عليها ويضاجرها، يقول مؤرخنا: «وكثرت الشكاة، حتى إن بياع الفجل قال: أشتكى للسلطان..»!!

وظل السلطان يقوم بوظيفة القضاء إلى يوم الثلاثاء ١٠ شعبان ٨٧٦ حين اشتكى للسلطان شخص ادعى أن رأس نوبة نقيب الجيش قد ظلمه واقتنع السلطان بصدق الشاكى فضرب المشكو فى حقه، ثم ظهر كذب المدعى، فضربه السلطان، ثم أمر بالنداء فى القاهرة أن أحداً لايشكو أحداً عند السلطان إلا بعد أن يقف أولا على القضاة والحكام فإن أنصفوه و إلا فليذهب للسلطان،، وبذلك أعاد السلطان للقضاة مسئوليتهم وجعل نفسه الدرجة الأخيرة فى التقاضى.

وبعد: !!

لقد كانت الدولة المملوكية دولة دينية عسكرية، كانت تسيطر على الحجاز والأماكن المقدسة وكانت القاهرة عاصمة الخلافة العباسية، وكان ملك الهند المسلم يبعث للسلطان قايتباى والخليفة العباسى ليبعث له تفويضاً يحكم به بلاده باسم الشرع.. وكان قضاة الشرع يأتون فى الترتيب الرسمى بعدالسلطان مباشرة، وكان القاضى يكتفى بتقبيل يد السلطان بينما يركع أمام السلطان كبار المماليك ويقبلون الأرض بين يديه أى يسجدون له..

فالدولة المملوكية دينية أولا ثم عسكرية ثانيا..

ومن ملامح التدين عندها تطبيق الشريعة..

وكان ذلك التطبيق يتم وفقًا للتراث العباسى وللأئمة فى الفقه والحديث الذين أنجبهم العصر العباسى. وقد ضاع ذلك التراث العباسى تحت أقدام المغول، ولكن العصرالمملوكى استطاع إعادته وإنقاذه، وعكف عليه شرحاً وتلخيصا وإعادة لشرح التلخيص ثم تحويل التلخيص إلى متون ثم شرح المتون، وهكذا..

ومن تلك الشروح والمتون كان يتم تطبيق الشريعة.. والمدار فيها هو عبارة مأثورة لاتزال تتردد فى أروقة المتعلقين بالتراث حتى الآن، وهى عبارة «اختلف فيها العلماء»، لقد اختلفوا حول كل شىء وحول أى شىء..

والقاضى فى العصر المملوكى سواء أكان واعيا ودارسا أو كان جاهلا له مطلق الحرية فى أن يحكم بما يشاء وله العذر الجاهز وهو «اختلف فيها العلماء».

وفى عصرنا لاتزال العبارة المأثورة سائدة «اختلف فيها العلماء»، وفى كل مناسبة يختلف العلماء من أول قضية فوائد البنوك إلى احتلال الكويت ومعاهدة السلام مع إسرائيل.. ومع ذلك يتفقون على شىء واحد هو المطالبة بتطبيق الشريعة، وينسون أنه يجب أن نتفق أولا على ماهية الشريعة ومصادرها وهل كل ما كتبه العصر العباسى يتفق مع صحيح الإسلام أم لا...

وينسون شيئا آخر.. أن ذلك التطبيق الفاسد للشريعة نشر الظلم والاستبداد وأزهق الأنفس وأهلك الحرث والنسل.. ولاينبغى أن نعيد التجربة مرة أخرى..

ومن فضلك عزيزى القارئ.. اقرأ هذا الموضوع من بدايته.. مرة أخرى.■

ملاحظة:

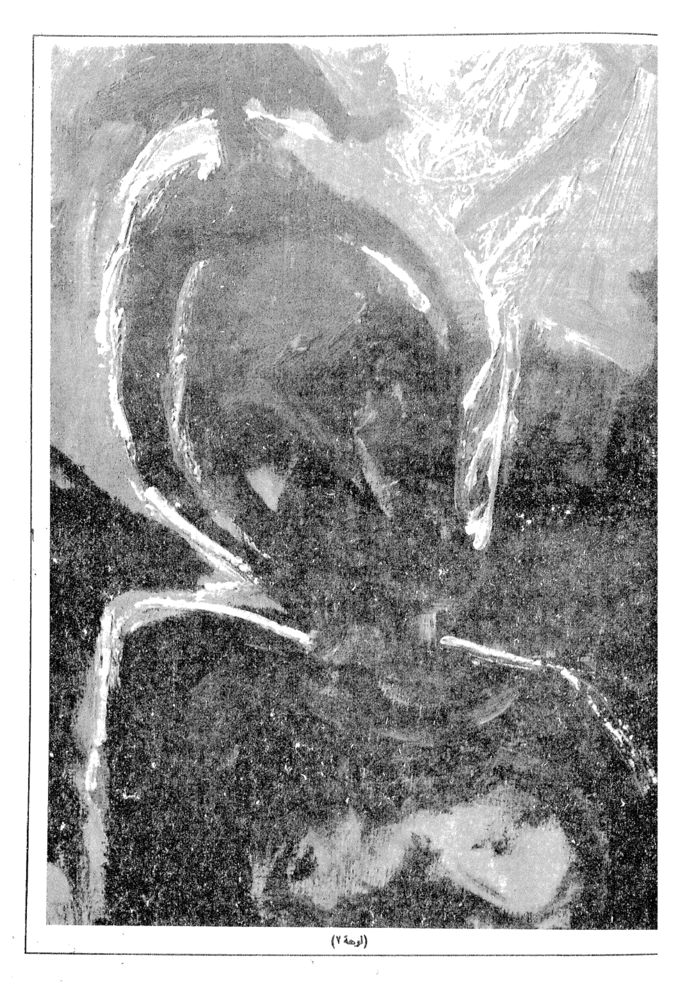
الصفحات السابقة من كتاب غير منشور للمؤلف بعنوان «**الحياة اليومية لأجدادنا المصريين منذ خمسمائة عام**».

وهذه هى مصادر المقالة بالتفصيل:

(١) خطط المقريزى: ٣/٣٩: ٤١، ٦٦: ٦٧، ٧٣، ٧١: ٧٢، ٦٨.

(٢) أبناء الهصر بأبناء العصر لابن الصيرفى: ١٤٣، ١٤٤، ١٧٢: ١٧٣، ٤٨٥، ٢٧٩، ٩٨: ١٠٠، ١٦، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٨، ٣٣: ٤٠، ٤٣، ٢٠، ٢٣: ٢٤، ١٤٨، ١٨٩، ٢١٤، ٢١٦: ٢١٧، ٢٢٦، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٣٣١، ٣٣٨، ٣٨٢، ٢٨١، ٥٦، ٦٠,١٢١، ١٨٦، ٢٨١، ٢٨٥، ٣١٩، ٣٢٨، ٣٥١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٢، ٣٨٧: ٣٨٨، ٣٩١: ٣٩٢، ٤٤٢، ٣٢، ٥٦، ١٣٩، ٤٧٠، ٤٨١، ٤٩٣، ٤٩٨، ١٩٥، ١٤٦، ١٤٧، ٥٠١، ٤٧: ٤٨، ٤٨١: ٤٨٢، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٨٤: ٤٨٥، ٤٨٦، ١٠١: ١٠٣، ٣٦٢، ٣٦٥، ٣٦٧، ٩٧: ١٠٠، ٢٣٠: ٢٣٢، ٣٠٩، ١٩٤: ١٩٥، ٢٧٧، ٦٦، ١٥٢، ٥٠٤، ٤٤٦، ٤٤٨، ٢٣١، ٤٨٥، ٤٢٥، ٥، ٨، ٤٣٨: ٤٣٩، ٣٠٧، ٢٣٢، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤٥٠، ٣٤٦: ٣٤٨، ٤٧٦، ٤٩٣، ١٥٣: ١٥٤، ٣٢٣، ٤٤٩: ٤٥٠، ٤١٣، ٢٩٠، ٤٨٧، ٤٧٦، ١٢٦: ١٢٧، ١٣٦، ٧: ٨، ٢٢٠، ٤١٢، ٢٢٥، ٢٤٨: ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٦٠: ٦١، ٢٦٣: ٢٦٥، ٢٦٦: ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٨٢، ٣١٨، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٦، ٣٣٧: ٣٣٨، ٣٤١: ٣٤٤، ٣٥٢: ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٧٠: ٣٧١، ٣٧١، ٣٧٧، ٣٧٨: ٣٧٩، ٣٨٠: ٣٨١، ٣٨٥: ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٩١: ٣٩٢، ٣٩٤، ٤٠٠: ٤٠١.

(٣) السلوك للمقريزى ٣/٢/ ٩٣٣.



(لوحة ٢)

الأمثال الشعبية المصرية والمشاركة السياسية

سامح فوزى

باحث مصرى فى مركز ابن خلدون

فنحن إزاء مفهومين نبحث عن علاقة بينهما... أحدهما موغل فى القدم يضرب بألفاظه وتعبيراته فى أعماق التاريخ ويوضح فى تعمق وجلاء نفسية الشعب المصرى وتطوره الفكرى على مر الزمن. والثانى أى مفهوم المشاركة السياسية، بمعناه الأكاديمى، وليد القرنين الماضيين ولهذا يتسم بالحداثة النسبية بالمقارنة بالأمثال الشعبية.... والسؤال المطروح فى هذا الصدد هل يمكن أن توجد علاقة ما وتنتج آثارها بين مفهومين شديدى التباعد من حيث السياق الزمنى؟

نعم هناك علاقة ما بين هذين المفهومين، فعلى الرغم من أن كثيراً من الأمثال تقادم بها الزمن، إذ كانت تعبر عن واقع اجتماعى سالف لم يعد قائماً فى عصور لاحقة تغيرت فى أحوالها ونظمها، إلا أن محتوى هذه الأمثال، وما تخفيه ألفاظها وعباراتها من دلالات ومعانٍ، مازال عالقًا بأذهان البعض بصورة أو بأخرى، فيندر فى هذه الأيام أن نجد شاباً تجرى على لسانه هذه الأمثال على شاكلة الأجداد الذين أضفوا عليها شيئًا من القداسة واعتبروها فى بعض الأحيان ترقى إلى مصاف التعاليم الإلهية. وبالرغم من هذا التراجع الظاهرىّ لأهمية الأمثال العامية فى الآونة الأخيرة فمن الملاحظ أن أبناء هذا الجيل يستلهمون فى تصرفاتهم وطرائق تفكيرهم مضامين هذه الأمثال بحيث إن أنكروا ألفاظها وازدروا بعباراتها فلايزالون يسيرون على هديها ويعملون وفق أفكارها لأنها جزء من ميراثهم الحضارى المتجذر فى أعماق نفوسهم.

وعليه فإن موضوع الأمثال الشعبية لم يقتل بحثًا وإنما يحتاج إلى دراسات حديثة متجددة تقف بدقة على محتوى هذه الأمثال، سلبيًا كان أو إيجابيًا، فيما يتعلق بعديد من القضايا والمفاهيم. وأعتقد أن موضوع المشاركة السياسية يحظى الآن باهتمام بالغ فى الشارع السياسى بالنظر إلى أن المشاركة السياسية أضحت من الضرورة بمكان لتحديد ماهية النخب الحاكمة على كافة المستويات حتى ولو بصورة جزئية. كما أن هناك كثيراً من الباحثين يؤكدون أن عزوف معظم الشعب المصرى عن المشاركة حتى فى أبسط صورها مثل التصويت فى الانتخابات قد يؤدى إلى تداعيات عديدة

أقلها يتمثل فى تنامى هامشية الشعب المصرى، وما يعنيه ذلك من دلالات نفسية وسياسية بالغة، وأكثرها ضراوة يتمثل فى هيمنة أقلية منظمة نشطة على مقدرات الشعب دون الأغلبية التى توصف عادة بأنها «صامتة».

لهذه الأسباب وغيرها، قصدت أن أتعرف على مضمون الأمثال الشعبية بالنسبة لموضوع المشاركة السياسية لأننى، هكذا أزعم، أن الأمثال الشعبية بما لها من ثقل تراثى تجافى المشاركة السياسية وتقف معها على طرفى النقيض وأبنى هذه الدراسة على فرضية مبناها «إن كانت المشاركة السياسية تحتاج إلى متطلبات وركائز أساسية تستند إليها فإن الأمثال الشعبية تهدم بمعولها هذه المتطلبات وتضرب مصداقيتها فى مقتل».

وسنتناول هذه الدراسة عبر ثلاثة محاور.

المحور الأول: مقومات ثقافية

من أجل تغلغل وتعمق مفهوم المشاركة فى المجتمع المصرى يتطلب الأمر شيوع وسيادة منظومة من القيم السياسية. والقيم بشكل عام هى معتقدات عامة راسخة تملى على الإنسان فى مجتمع بشرى مترابط، اختيارات سلوكية ثابتة فى مواقف اجتماعية متماثلة. ويرى **محمود قمبر** أن القيم لن تكون قيماً إلا إذا وصلت إلى مستوى العقيدة فقوتها فى حفزها النفسى وإلهامها الشعورى للإنسان[١].

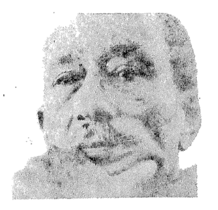
وفى هذا الصدد يمكن رصد ثلاث قيم أساسية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمشاركة السياسية حيث نقف بوضوح على مضمون وفحوى الأمثال العامية بالنسبة لهذه القيم.

(١) المساواة

يقصد بالمساواة أن تنهض المفاضلة بين أفراد المجتمع فى الغالب على أساس من الكفاءة والإنجاز مع استبعاد كافة مظاهر التمييز المناهضة لذلك. والمساواة بهذا المعنى تهب المرء شعوراً بتقدير الذات وتشعره بأنه لم يعد كمًا مهملا بل عنصر فاعل فى المجتمع. ومن يطالع الأمثال الشعبية المتعلقة بمفهوم ومظاهر المساواة يتراءى له أن هذه المأثورات الشعبية ترسم صورة يوتوبية على غرار تلك الصورة التى رسمها **أفلاطون** لمدينته الفاضلة، والتى تتلخص فى أن هناك



سلامة موسى



أنور السادات

أفراداً يتسمون برجاحة العقل وصواب الرؤية ورزانة التصرف؛ هؤلاء يتعين وضعهم على قمة النظام السياسى فى حين أن هناك أفراداً تجردوا من هذه الصفات وبالتالى فهم ليسوا أهلا للمشاركة فى تسيير دفة الأمور فى المجتمع. فالأمثال الشعبية تطبع فى ذهن الإنسان المصرى أن البشر ليسوا سواسية بل مراتب ودرجات «الناس مقامات»، إذ هناك العظيم والحقير والسيد والعبد «ايش جاب التين للتنين وايش جاب الترعه للبحر الكبير وايش جاب العبد لسيده قال لده طلعه ولده طلعه»، «أبوك البصل وأمك التوم منين لك الريحه الطيبه يامشلوم»، ويقضى تقسيم العمل بأن يكون هناك سادة وظيفتهم السيادة وآخرون وظيفتهم الخدمة «لما أنا أمير وأنت أمير مين فينا يسوق الحمير»، والتفاوت بين البشر أمر حتمى حتى ولو جمعتهم القرابة «صوابعك ماهيش زى بعضها»، و«احنا اخوات ربنا خلق وفرق»، ولا يمكن للأدنى مرتبة أن يبلغ مرتبة الأعلى وعليه أن يوقره ولا يطاوله «العين ماتعلاش ع الحاجب»، و«الميه ماتجريش فى العالى»، وينبغى على كل إنسان أن يعرف قدر نفسه ويضعها فى موضعها لأن «من عرف مقامه ارتاح»، ولأنه لو فعل غير ذلك لأضحى مثار سخرية «رايح فين ياصعلوك بين الملوك»، وليس للمرء أن يتطلع إلى من هو أرفع منه منزلة «اللى يبص لفوق يتعب»[٢].

ولا تقتصر الأمثال العامية على رسم صورة رأسية للعلاقات غير المتكافئة التى يفترض أن تسود المجتمع بل ترسم أيضاً فى أذهان الناس صوراً للتمييز بين مواطنين ينتمون فى بعض الأحيان إلى الأوضاع نفسها السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة فى المجتمع مما قد يؤدى إلى اتساع هامش الاستبعاد وزيادة معدلات الاغتراب والعزلة فى المجتمع المصرى. فنجد الأمثال الشعبية على سبيل المثال ترمى غير المسلمين ببعض الصفات القميئة فى أسلوب يوضح أن بينهم وبين المسلمين فاصلا وهوة سحيقة ليس من الممكن اجتيازها[٣] «اللى فى القلب فى القلب ياكنيسه»، و«قبطى بلا مكر سجره بلا طرح»، و«زى فقرا اليهود لا دنيا ولا أخرة»،ولعل البعض قد يأخذ هذه الأمثال من باب التندر والتنكيت البرىء غافلين أن بين طياتها بذوراً فكرية للطائفية وتكريسًا نفسيًا عميقًا لمظاهر عدم المساواة فى مجتمعنا.

(٢) الفردية

حين تشكل الفردية إحدى القيم السائدة فى المجتمع يشعر الفرد أنه قد أصاب لوناً أو أكثر من ألوان التمايز والاختلاف بما يكفل حقه فى تبنى منطلقات فكرية وقناعات أيديولوجية خاصة به. ومن الثابت أن الحضارة الغربية فى تطورها الراهن ترتكز على شيوع القيم الفردية[٤]. والفردية بهذا المعنى لا تعنى أن ينشد المرء مصالح أنانية ضيقة وإنما تعنى إيجاد صيغة توازنية بين مصالح الفرد الخاصة وبين مصالح المجتمع العامة بحيث يتولد لدى الأفراد قناعة بأن مصالحهم الخاصة لا تتعارض بل قد تتحقق وتصان من خلال صالح المجتمع ككل. ومع تجذر قيمة الفردية فى المجتمع يشعر الفرد بذاته وبدوره وبأهميته ويؤمن بقيمة اشتراكه مع الآخرين لخدمة أنفسهم وتنمية مجتمعهم ويزداد مظاهر وأشكال الإبداع الإنسانى وتتعاظم قيمة الحرية الفردية ويصبح مجرد

الأمثال الشعبية المصرية



الافتئات عليها جريمة يستنكرها الأفراد قبل أن يجرمها القانون.

والأمثال الشعبية تعترف بفكرة الاختلاف فى حد ذاتها كسنة من سنن الله فى خلقه «المسافر مسافر والمقيم مقيم» و«مرعة النعجة ماتاكلهاش الجاموسة»، وبالرغم من اعتراف الأمثال بفكرة الاختلاف إلا أنها لا تسعى إلى تأكيد هذه الفكرة وإنما تسعى إلى إلحاق الفرد بالجماعة إلحاقًا نهائيًا بما يهدر قيمة الفردية بالكلية ويعلى من شأن قيمة الجماعية وما يستتبع ذلك من ذوبان الفرد فى الجماعة «حط رأسك وسط الروس تسلم»، وتشير الأمثال إلى موسم الحصاد الذى يحتاج إلى كثافة فى الأيدى العاملة وتكاتف جماعى «البركه فى كثرة الأيدى» و«اللى ماتمسك بوصه تبقى بين الصبايا متعوسه»(٥) والسؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن: ما السبب الذى يكمن وراء شيوع الروح الجماعية فى المجتمع المصرى؟

واقع الأمر أن الملامح الطبوغرافية لمصر فرضت على الشعب المصرى أن ينخرط فى جماعة واحدة منذ فجر التاريخ لإقامة السدود والترع والمصارف والقناطر وذلك للإفادة بمياه نهر النيل فى الزراعة(٦)، لأنه من الثابت أن هذه المشروعات لا تصلح لها الجهود الفردية وإنما الجهود الجماعية، ومن هنا صاغ الوجدان المصرى القديم وحدة شعب مصر وانتماءه إلى النيل والأرض الموحدة فى أسطورة إيزيس وأوزوريس، فقد فرق العدو أشلاء أوزوريس أربع عشرة قطعة جمعتها إيزيس من جديد تعبيراً خالداً عن وحدة الأرض ووحدة الشعب(٧).

وتأسيسًا على ما سبق يمكن أن نتساءل عن الكيفية التى يمكن من خلالها تدعيم القيم الفردية فى مجتمعنا مع الاحتفاظ بروح الجماعة الواحدة؟!

(٣) العقلانية

يمكن تعريف مفهوم العقلانية فى هذا الصدد على أنه التوجه الذى ينطلق فى معالجة المشكلات من إطار علمى يقوم على الربط المحكم بين الأسباب والنتائج ويترتب على شيوع قيم العقلانية فى المجتمع فى إطلاق حرية التعبير الإنسانى على اختلاف صوره والتأكيد المستمر على الاستثارة الفكرية والابتكار الذهنى. ومن الواضح أن التوجه العقلانى يناقض دائماً الأسلوب الغيبى فى التفكير. ونقصد بالأسلوب الغيبى ألا يرد المرء فى تفسيره للظواهر الأمور إلى أسبابها وإنما يتبنى تفسيرات ورؤى ذات طابع غيبى غير قابلة للتحقيق. ولابد أن ننوّه إلى أن ثمة فرقًا شاسعًا بين الإيمان بالغيب، وهو أمر وارد ومصدق فى جميع الأديان، وبين اتخاذ الأسلوب الغيبى نهجًا فى الحياة، لأن من مثالب هذا النمط من التفكير إهدار البحث فى أسباب حدوث الظواهر بزعم أنها خارجة عن إرادة الإنسان. ومن الصور الصارخة للتعامل الغيبى مع الأحداث تفسير بعض الأقلام لحادث الزلزال الذى ضرب مصر فى أكتوبر ١٩٩٢ على أنه عقاب من الله وإنذار لبنى البشر دونما حاجة إلى البحث فى الأسباب المؤدية لحدوثه وماهية الإجراءات التى ينبغى اتباعها للوقاية من أضرار الزلازل حال وقوعها فى المستقبل.

وتعتبر الأمثال الشعبية سيلا متدفقًا لتأكيد وتعزيز الأسلوب الغيبى فى المجتمع حيث تنظر إلى الظواهر والأحداث الجارية على أنها قدر الإنسان الذى لا يستطيع الفكاك منه «المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين» و«المكتوب مامنوش مهرب»، والإنسان مهما أوتى من قدرة وعلم ومهما ارتقى بمواهبه وإمكاناته لا يستطيع أن يفعل شيئًا لأن «المتعوس متعوس ولو علقوا على باب بيته فانوس»، وكافة الإجراءات التى يتخذها من أجل تسخير الطبيعة والإفادة من خيراتها واتخاذ الوسائل التى تكفل الحماية والأمن؛ كل ذلك تراه الأمثال صيحة فى بيداء لأن «الحذر مايمنعش قدر» و«العادم عادم ولو كان فى الصندوق».... حتى إن الأمثال ذاتها لا تخفى أحيانًا دهشتها وسخريتها بل وازدراءها بالناس الذين يتخذون القدرية تكئة لتبرير تقاعسهم «العاجز فى التدبير يحمل على المقادير» و«يفتح عينه للدبان ويقول دا قضا الرحمن».

ويتراءى لنا أنه مع شيوع الأسلوب الغيبى فى التفكير عوضًا عن العقلانية تتراجع قيم الإبداع الإنسانى والحرية الفكرية ويصبح الحديث عن المشاركة السياسية فى هذا المناخ الفكرى لا معنى له لأن المشاركة السياسية فى جوهرها تعنى تلك الأنشطة الإرادية التى يزاولها الأفراد بغية التأثير على عملية صنع القرار الأمر الذى يعلى حتمًا إعلاء الحرية الفردية وتقدير وسمو الإرادة الإنسانية، أما الغيبية فتسفه من إرادة الإنسان وتوصمه بالعجز وتشعره بالضآلة. وبالطبع تتراجع معدلات المشاركة فى المجتمع.... فكيف يطلب من الإنسان أن يشارك بإيجابية وهو يشعر أن مناط الأمر ليس بيده وإنما خارج عن إرادته؟

المحور الثانى: مقومات مؤسسية

لزيادة معدلات المشاركة السياسية فى المجتمع لابد أن تتوافر شبكة من المؤسسات الفاعلة كى يتأتى للأفراد أن يعبروا من خلالها عن مطالبهم ورغباتهم بصورة سليمة بدلا من مظاهر التنفيس السياسى العنيف.. وهذه المؤسسات إن كانت تشمل بالأساس المؤسسات الرسمية الحكومية مثل البرلمان والمؤسسة التنفيذية إلا أنها تتسع لتشمل مؤسسات المجتمع المدنى التى هى فى الأساس أبنية غير إثنية وغير حكومية كالأحزاب وجماعات المصالح وتشكل همزة الوصل بين الحاكم والمحكوم.

ولكن من الواضح أن المجتمع العربى بشكل عام مازال يتميز بشيوع ظاهرة الأبوية حيث يقف على قمة السلطة قائد أبوى يلغى استقلال وفاعلية هذه المؤسسات ويلغى الأدوار ويجعل من الأفراد مجرد أتباع له شخصياً ويسخر وسائل الإعلام ويوجه الرأى العام لخدمة أهدافه. وقد يظل النظام الأبوى

دون إلغاء هذه المؤسسات ولكنه يفرغها من أى إمكانات للفاعلية(٨).

وبالطبع فإن الأبوية تعطى دفئًا خاصًا للعلاقات السياسية إلا أن القائد الأبوى عادة ما تثور الشكوك بداخله حول المعارضة السياسية حيث ينظر إليها بوصفها «ابناً عاقاً» لابد من تأديبه وتقليم أظافره. وتتجلى هذه الظاهرة بوضوح فى المجتمع المصرى ولاسيما فى حقبة السبعينيات، فبينما دعا الرئيس السادات إلى ما أسماه «دولة المؤسسات»، فقد ظل يردد أنه أب للعائلة المصرية وراع للشعب وليس مجرد رئيس منتخب يمكن للشعب فى ظل ظروف معينة حددها الدستور أن يحاسبه. وهل من اللياقة والأدب أن يحاسب الأبناء آباءهم؟

والأمثال الشعبية المتداولة تؤكد على ظاهرة الأبوية المشار إليها بما يعنى بالضرورة اختفاء مؤسسات المشاركة أو حتى الإبقاء عليها كأشكال ورقية للتعبير عن ديمقراطية مزعومة، ففى البداية تؤكد الأمثال على وحدانية القائد الأبوى وتركيز السلطة ومآل الأمور فى يديه لأن «الإبرة اللى فيها خيطين ماتخيطش»، «المركب اللى لها ريسين تغرق»، والسلطة فى حد ذاتها شرف يجب أن يسعى لبلوغها بنو البشر والتعلق بأهداب ثوبها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا «المنصب روح ولو كان فى المسكه»، «إن فاتك الميرى اتمرغ فى ترابه»، والطاعة العمياء واجبة لهذا الحاكم ـ الأب لأن «القبيح يشتم الباشا»، ولأنه «أسيادى وأسياد أجدادى اللى يعولوا همى وهم عيالى»، ومن متطلبات الطاعة أن «ارقص للقرد فى دولته»، «اللى ماتقدر عليه فارقه والا بوس ايده»، «اللى ما تقدر توافقه نافقه»، وهذا القائد الأبوى الذى يدين له الشعب بالولاء ويطيعه طاعة ممزوجة بشىء من النفاق.. له مطلق الحرية أن يفعل ما يشاء «اكمن ابوك سنجق داير على حل شعرك»، و«اكمن أبوك جندى داير تهز وسطك»، ولا يمكن لأحد من أفراد الشعب مهما أوتى من علم أو جاه أن يرد الحاكم عن طريقه «حد يقول للغوله عينك حمره». وبافتراض انحراف هذا الحاكم ـ الأب عن طريق الحق يجب على الشعب أن يتقبل الظلم بصدر رحب وأن يخمد بداخله دعاوى الثورة أو تغيير الوضع القائم بالقوة بعد تلاشى الوسائل السلمية لأن «جور القط ولا عدل الفار»، و«اللى ما يرضى بحكم موسى يرضى بحكم فرعون»، كما أن عقل المرء لو سّول له أن يخرج على الحكم لن يصير بعد ذلك بمأمن لأن «سيف السلطنه طويل»، فهل بعد ذلك نتعجب إن سألنا الحاكم «يافرعون مين فرعنك» فيرد بثبات «ماالقيتش حد يردنى»....

وهكذا فإن الأمثال الشعبية تؤكد بجلاء على النسق السياسى الاستبدادى فى مصر وتصور علاقة المواطن بالسلطة على أنها علاقة تبعية وخنوع من جانب الأول وهيمنة وبطش من جانب الثانى وهل يمكن فى ظل هذه الأوضاع البالية أن تتعمق جذور المشاركة فى التربة المصرية المشبعة بمثل هذه المأثورات الشعبية؟

ولهذه الأسباب وغيرها عاش المجتمع المصرى فى حالة انفصام حقيقى مع السلطة وخلال تاريخ طويل لم تكن العلاقة تسمح بوجود المشاركة حيث يشعر الناس بالخوف والريبة تجاه السلطة، ويسود الخصام فى علاقتهم معها وتتباعد المسافة بينهما فلم تنشأ لديهم رغبة فى المشاركة لأنها لا تنشأ إلا فى جو ديمقراطى حر يشعر فيه الناس أن السلطة لهم ومعهم وأن بيدهم أن يؤثروا فى مسار الأمور، ولكن إذا شعر الناس أن السلطة لا تريد إلا أن تأخذ منهم ثم تتجاهل إرادتهم بعد ذلك، فمن الطبيعى أن تتسع الفجوة وإذا راجعنا التاريخ المصرى منذ العصور الفرعونية فلن نجد إلا فترات قليلة لا ينطبق عليها هذا الحال على سبيل الاستثناء(٩).

المحور الثالث: المقومات الاقتصادية الاجتماعية

يشير عديد من الدراسات إلى أن ثمة علاقة بين الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية السائدة فى المجتمع وبين المشاركة السياسية فقد أظهرت دراسات ميدانية عديدة وجود علاقة طردية بين المؤشرات ذات الطابع الاقتصادى الاجتماعى مثل متوسط دخل الفرد والتعليم من ناحية وبين مستوى المشاركة السياسية من ناحية أخرى. ولتوضيح هذه الفكرة نرصد ثلاثة متغيرات رئيسية آخذين فى الاعتبار رؤية الأمثال الشعبية لهذه المتغيرات.

(١) الدخل

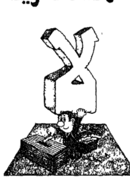
يرتبط الدخل إيجابيًا مع المشاركة فأصحاب الدخول المتوسطة أكثر مشاركة من ذوى الدخل المنخفض، وذوو الدخل المرتفع أكثر مشاركة من ذوى الدخل المتوسط(١٠)، وإن كان تحقيق مستوى مرتفع من الدخل ليس رهناً بتزايد معدلات المشاركة إلا أنه يبقى فى التحليل الأخير شرطاً ضرورياً يتعين توافره. ويوضح **جلال معوض** هذه الفكرة بشىء من التفصيل فيقول «إن المواطن العادى أى الفرد الذى لا يملك سلطات أو امتيازات لا يمكنه المشاركة بمعنى أن يقف من السلطة فى عنفوانها موقف المحاسبة والمراقبة وأن يمارس حقوقه السياسية إذا ما كان يعيش فى حالة من الفقر والحاجة المادية التى تجعله من حيث الواقع يحيا دون أى ضمان فى مواجهة المستقبل بل وقد يفقد آدميته فى سبيل إشباع حاجاته اليومية»(١١).

ولهذا يجب أن يسير الحديث عن المشاركة مواكبًا للسعى الحثيث لارتفاع مستوى دخل الفرد وتحسين مستوى المعيشة بشكل عام ويتراءى لى أن الأمثال الشعبية بما تشيعه من قيم مثبطة تساند الوضع الراهن وتعرقل مسيرة الإنسان لحو غد أفضل.... ففى البداية تمدح الأمثال الفقر «ريحا ريح العريان من غسيل الصابون»، بل وتؤكد أن الغنى المادى لا قيمة له أمام غنى النفس «غنى النفس هو الغنى الكامل»، وإذا حاول الإنسان أن يحسن من أدائه ويرقى بمستوى معيشته فعبثًا يفعل لأنه لابد أن «يقتنع بالحاضر على ما يجى الغائب»، وتسخر تلك المأثورات الشعبية من أن الشخص الذى لم يقتنع بحاضره وراح ينشد غداً أفضل فتبشره الأمثال بأنه سيضطر إلى الرضا بما هو دونه «اللى ما يرضى بالخوخ يرضى بشرابه»، وبهذه الصورة سيظل الإنسان، رغم توافر بعض الإمكانات لديه، يدور فى حلقة مفرغة من الفقر يبحث فى دأب عن قوته اليومى الذى يسد بالكاد رمق أولاده ويبتعد أكثر فأكثر عن دائرة المشاركة السياسية لأن السياسة لم تخلق للجائع!!.

(٢) التعليم

يقصد بالتعليم المعرفة التى يحصل عليها

الأمثال الشعبية المصرية



المواطن خلال سنوات دراسته النظامية(١٢) ومن الثابت أن ارتفاع مستوى التعليم قد يؤدى إلى ارتفاع مستوى المعيشة. فالشخص المتعلم أكثر وعيًا ومعرفة بالقضايا السياسية وأشد إحساسًا بالقدرة على التأثير فى صنع القرار والاشتراك فى المناقشات السياسية وتكوين آراء بخصوص عديد من الموضوعات العامة. وتؤكد الأمثال الشعبية على أهمية العلم لأن: «العلم بالشىء ولا الجهل به»،ولكن ما هو مضمون العلم المراد توصيله لعقول التلاميذ؟ فى تقديرى أن الأمثال الشعبية تلقى بردة دينية على التعليم «التعليم فى الصدور موش فى السطور» وتصور أن الدنيا إلى زوال وسيتساوى الجميع فى النهاية من اجتهد ومن لم يجتهد «اللى جرى واللى مشى ماراحش من الدنيا بشىء» هذه النظرة الصوفية للحياة، إن صح القول، تصبغ التعليم بصبغة دينية وهذا ما يراه **سلامة موسى** انحطاطاً فكريًا حيث تنتقل الثقافة من البشرية والمادية أى خدمة البشر ومعالجة المادة إلى الدينية أى خدمة الدين والغيبيات(١٣) . وبدلا من أن يصبح الحديث المثار هو كيفية توسيع نطاق المشاركة السياسية وإشراك قطاعات عريضة من الشعب فى العملية السياسية، يصبح الحديث منصبًا برمته حول رأى الدين فى الفن وتهنئة الآخرين بأعيادهم ونجد أنفسنا ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين نبحث فى قضايا حسمت فى القرون الأولى وكأننا خارجون للتو من الكهف.

(٣) مشاركة المرأة

تتخذ الأمثال الشعبية فيما يتعلق بموضوع مشاركة المرأة فى الحياة العامة موقفًا سلبيًا على طول الخط حيث ترى أن ملكات وقدرات المرأة تنحصر فى شىء واحد هو الجمال «اللى ما يغليها جلدها مايغليها ولدها» ومعظم الأمثال الشعبية التى تحدثت عن المرأة نظرت إليها كزوجة وأسهبت فى إسداء النصائح لها أو تحذير زوجها منها «لا تآمن للمرأه اذا صلّت، ولا للخيل اذا طلّت ولا للشمس اذ ولّت» وبالطبع لا يسمح للمرأة بمزاولة الأنشطة العامة لأن «اللى تخرج من دارها يتقل مقدارها» ، وحتى الآن بالرغم من التطور الاقتصادى والاجتماعى النسبى فى مصر إلا أن مشاركة المرأة فى الحياة العامة مازالت تتسم بالمحدودية والدليل على ذلك أن معظم السيدات أعضاء البرلمان لم يعرفن الحياة النيابية إلا عن طريق التعيين. وبالطبع ليست الأمثال الشعبية هى المسئولة الوحيدة عن تفشى هذه الظاهرة وإنما هناك عوامل عديدة أخرى.

خاتمة

وبعد أن تجولنا يسيراً فى سراديب الأمثال الشعبية وقرأنا بعضاً مما تحتويه من معانٍ ودلالات يمكن القول بأن كل ما سبق لم يكن محاولة متكاملة لتفسير ظاهرة تدنى مستوى المشاركة السياسية فى المجتمع المصرى ولم يكن بالطبع محاولة من جانبى لإهالة التراب على الأسباب الحقيقية لتفشى هذه الظاهرة وصرف الأنظار عنها وإنما قصدت من خلال هذه الدراسة أن ألفت الأنظار إلى متغير جديد ربما لم يؤخذ فى الحسبان من قبل وأقرر حقيقة استشعرتها مفادها أن الأمثال الشعبية التى نتوارثها جيلا بعد جيل ويحفظها البعض ظهراً عن قلب لا تشكل تربة خصبة تتجذر فيها قيم المشاركة السياسية فى مجتمعنا. ■

هوامش

(١) محمد قمبر: «**التربية وترقية المجتمع**» القاهرة - دار سعاد الصباح، الطبعة الأولى ١٩٩٢، ص ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) كمال المنوفى: «**الفلاح المصرى ومبدأ المساواة**» ، القاهرة- الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٨، ص ص ٢٥- ٢٦.

(٣) لطيفة الزيات (محرر) ، **المشكلة الطائفية فى مصر، القاهرة**، مركز البحوث العربية - طبعة أولى ١٩٨٨- ص ٤٤.

(٤) لمزيد من التفاصيل انظر كافين رايلى، ترجمة عبدالوهاب المسيرى، وهدى عبدالسميع «العرب والعالم» الجزء الثانى - الكويت - سلسلة عالم المعرفة، يناير ١٩٨٦.

(٥) سامح فوزى: «**قراءة فى الأمثال الشعبية**» ، جريدة وطنى ١٩٩٢/١١/١.

(٦) كمال المنوفى: «**أصول النظم السياسية المقارنة**» الكويت - دار الربيعان للنشر - طبعة أولى - ١٩٨٧، ص ١٣٢.

(٧) وليم سليمان قلادة «**الحوار بين الأديان**» القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦، ص ٨٢.

(٨) عبد الغفار رشاد «**الرأى العام - دراسة فى النتائج السياسية**» القاهرة، مكتبة نهضة الشرق - طبعة أولى ١٩٨٤، ص ١٠٤ - ١٠٥.

ولمزيد من التفاصيل حول مفهوم الأبوية يمكن الرجوع إلى هشام شرابى «**النظام الأبوى وإشكالية تخلف المجتمع العربى**» بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٢.

(٩) رجب البنا: «**ثقافة المشاركة**» - جريدة الأهرام ١٩٩٣/٥/٣٠.

(١٠) كمال المنوفى: «**أصول النظم السياسية المقارنة**» مرجع سابق، ص ٣٤٤.

(١١) جلال معوض: «**ظاهرة التخلف، حول التعريف بعلاقة المتغير الاقتصادى بالتطور السياسى**» رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٢. ص ٢٥٢.

(١٢) عبد المنعم المشاط: «**التعليم والتنشئة السياسية**» جريدة الأهرام ١٩٩٣/٢/٥.

(١٣) سلامة موسى: «**ما هى النهضة**» ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب١٩٩٣. ص ص ١٤ - ١٥.

ملاحظة:

تم الاعتماد فى معرفة مضمون الأمثال وتفسيرها على:

(ا) أحمد تيمور باشا: «**الأمثال العامية**» - مشروحة ومرتبة حسب الحرف الأول من المثل مع كشاف موضوعى، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الرابعة ١٩٨٦م.

(ب) بديع الشماع: «حكم وأمثال وآيات وأقوال حسب الترتيب الأبجدى» القاهرة، د. ت.

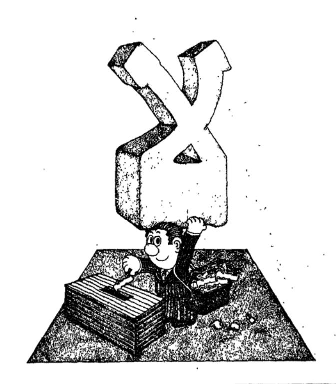


(لوحة ٣)

التحايل الزائف لنفى الاختلاف

«شهادة»

سيد البحراوى



في يحاول كاتب هذه السطور أن يمارس - عبرها - حقه فى الاختلاف، وهو يعلم مسبقًا أنه لن يستطيع، لأن هذا الحق غير ممكن التحقق، ليس بسبب الخطاب السائد فحسب، بل لأن مجتمعنا الحديث قائم على نفى المختلف أو قمعه أو تهميشه. وهذا المجتمع هو نفسه، الذى أنتج الخطاب السائد فى ثقافتنا الحديثة والمعاصرة. لذلك فمهما حاولت أن أكون مختلفا، فلن يسمح لى أحد بذلك حتى أنا نفسى .. قمعت بما يكفى عبر آلاف السنين، وخاصة فى القرنين الأخيرين، وهى كلها فترات مترسبة فى مستويات متعددة ومتواكبة من الوعى، واللاوعى - بحيث إننى تحولت إلى رقيب على نفسى: شقان يحارب كل منهما الآخر، وهى حرب، قد تصل إلى حد الشيزوفرينيا فى بعض الأحيان.

ربما اقتربت فى السطور السابقة، من المفاهيم الفرويدية، وربما اقتربت أيضًا من فلسفات الفرد والطبيعة، والعلاقة بين الحضارة والتوحش، والنسبى والمطلق. فى هذا السياق أبدو كمن يجعل حق الاختلاف هو الحقيقة المطلقة التى نطمح إليها، ولا نستطيع تحقيقها، لأننا - مع تطور الحضارة - نزداد نسبية ونبتعد عن المطلق. ولو أننى سلمت بهذا لما كان هناك مبرر لكتابة هذه السطور؛ لأن هذا الصراع طبيعى ولا مشكلة فيه. فى حين أننا - فى يقينى - لا نعيش مجرد مشكلة، بل تكاد تكون إشكالية غير قابلة للحل.

لكى أوضح الأمر، أقول إننى كفرد يرغب - بحكم تكوينه وعمله وقدراته - فى أن يكون مختلفًا، وأن كل الإمكانات التى يمكن من خلالها التعبير عن هذا الاختلاف تبدو متاحة، ومع ذلك فإننى لا أستطيع فى نهاية المطاف أن أحقق هذه الرغبة بالمعنى الجوهرى العميق.

(١)

أنا أعمل بجامعة القاهرة، أعرق الجامعات المصرية، وخاصة، فى كلية الآداب، أقدم كليات الجامعة وأكثرها استنارة، والأهم من ذلك فى قسم اللغة العربية، الذى

حمل منذ نشأته لواء الاختلاف والتمايز الثقافى. أنا فى هذا القسم وصلت إلى آخر الدرجات العلمية والوظيفية: وظيفة أستاذ.

وككاتب وقارئ، لا يمر شهر إلا وأجد صحيفة أو مجلة جديدة أو اتساعاً وتطويراً فى الصحف والمجلات القائمة فعلا وكمشاهد أيضًا تتوالى على عينى قنوات تليفزيونية ومحطات إذاعية يصعب حصرها، فى الداخل وفى الخارج، وهى تزداد اتساعًا بسرعة متناهية. ومع ذلك لا أستطيع - عبر هذه الوسائل - أن أمارس حقى فى الاختلاف. وهذه الوسائل - كما هو واضح - هى أهم الوسائل الحاملة للخطاب السائد فى اللحظة الراهنة، بالإضافة طبعًا إلى المؤسسات الدينية ومركزها المسجد.

فى الجامعة، أعمل مع إدارة وأساتذة وطلاب. مع الإدارة تتناقص - طوال الوقت - فرص الاتفاق والحوار، إذ تتحول الإدارة بالممارسة وبفعل القوانين المتتابعة، وآخرها قانون تعيين العمداء - إلى إدارة تمثل السلطة السياسية ومصالحها وتنفذ ماتمليه هذه السلطة دون مناقشة أو حتى قدرة على الاستماع إلى أى رأى مخالف فى هذه القوانين والقرارات والممارسات.

أما الأساتذة فبرغم تنوعاتهم، إلا أنهم يمثلون، إلى أقصى درجة، نموذج المثقف العربى الحديث، سواء المثقف التقليدى (وهو أيضًا حديث بحكم وجوده فى مجتمع حديث!) أو (المثقف الحداثى) المستنير ،هذا المثقف، وخاصة من النوع الأخير، منقسم على ذاته بوضوح، يبدى أشياء ويمارس نقيضها، وخاصة فى قضية الديموقراطية. فلك الحق أن تقول رأيك، وأن يستمع إليه، على مضض، وبيقين مطلق من البداية، أنه غير صحيح، وخاصة إذا اختلف مع رأيى أنا، الذى هو، دون شك، الوحيد الصحيح، قد أسمح لك بأن تختلف معى فى التفصيلات، أما الاختلاف فى الجوهر، فليس من حقك، وأقصى ما أستطيع أن أقدمه لك بشأنه أن أستمع إليه - على مضض - من أذن، وأخرجه من الأذن الأخرى. وخشية أن يستمع إليه آخرون ويتأثرون به، فإن من واجبى أن أعمل على تشويه رأيك بالطرق كافة بالمقاطعة والتهريج والانفعالات الزائدة، أو التجاهل، وعلى كل حال بعدم التنفيذ، إذا كنت أنا فى موقع متنفذ فى هذه الحالة سأعمل على أن أقتلك كمداً أو تجاهلا أو هجوماً أو استبعاداً أو سرقة لجهدك ومحبيك .. إلخ .

وأظن أن هذا هو المنهج الأساسى فى المؤسسات كافة وما عداه استثناء.

مع الطلاب أنت فى صلب المعركة . فأنت تنظر إليهم على أنهم - بحكم سنهم ونبوغهم الذى أهلهم للالتحاق بالجامعة - يحملون رغبة دافقة للاختلاف والتمايز والتحقق : سن المطلق. وأنت ترى أن مهمتك الأساسية هى مساعدتهم على امتلاك الكيفية - الذهنية والعملية - لتحقيق هذه الرغبة، هذا هو دور الجامعة الحق، ولذلك فإن التعليم فيها لا يعتمد على التلقين أو الإملاء أو الكتاب المقرر، وإنما على البحث الحر والمناقشة العقلية . وإبداء الرأى وممارسته، وصولا إلى تكوين وجهة نظر مستقلة أو متميزة فيما يدرس الطالب أو يعيش .

وبالطبع، لن تعدم، حين تدخل المحاضرة، ومع استمرار إصرارك على هذه المهمة، أن تجد تجاوباً لدى عدد محدود من الطلاب. أما الأغلبية الساحقة، فقد أفقدتها الرغبة فى التميز، الظروف الاجتماعية كلها التى نعيشها بدءا من الفقر المتزايد، وانتهاءً بأزمة البطالة الحادة التى تهدد مستقبلهم مروراً بكل وسائل التشويه الذهنى التى لحقت بشخوصهم بفعل التربية الأسرية السيئة وخطيب المسجد المتحجر، ووسائل الإعلام التافهة المشوهة للشخصية، والمدرس الفقير مادياً وعلميًا، وخلقيًا، بدءا من الحضانة، وحتى الجامعة هذه الظروف، لم تفقد الطالب رغبته فى التميز فقط، بل وبالتأكيد قدرته على هذا التميز - فقد تنجح فى إحياء الرغبة لدى بعض الطلبة ولكنك ستفاجأ بأنهم غير قادرين على تحقيقها، استلت منهم القدرة العقلية والتكوين النفسى السليم الذى يمكنهم من التعرف على كيفية الوصول من منزلٍ (فى الدقى) إلى ندوة ثقافية (فى المعادى) رغم أنهم من أبناء القاهرة.(هذا مثال حدث فعلا مع أحد طلابى من خريجى قسم اللغة العربية).

الأخطر من ذلك، أنك - أثناء أدائك لمهمتك، إذا أصررت عليها، سوف تُفاجأ، ليس بعدم الاستجابة، بل بالموقف النقيض والمعادى ، وهو موقف دفاعى ولكنه قوى لأنه مدفوع، إما بدافع القهر والاستسلام وعدم الرغبة فى التجديد، أو بدافع أيديولوجى يقوده الطلاب المنضوون تحت لواء التيار الدينى، والذين يرون أن ما تفعله من تحقيق للتمايز وإعمال للعقل وغيرها من مبادئ التعليم الحديث، كفر وإلحاد . أعتبر نفسى - من بين المثقفين (المعارضين) - محظوظاً، لأنه يسمح لى - بحكم تخصصى كناقد - أن أطل أحياناً من شاشة التليفزيون أو أتسلل عبر موجات الأثير . ورغم عدد المرات المحدود الذى سمح لى فيها بذلك، فإننى أعتبر هذا خطأ كبيراً، لأن الوسيلتين، وخاصة التليفزيون، هما، فى الحقيقة حصن الدولة الحصين الذى لا تسمح لا للموثوق بهم ثقة مطلقة بالاقتراب منه. ولذلك فإن معظم المرات التى اشتركت فيها فى برامج تليفزيونية، سقط فيها مقص الرقيب على معظم ما قلت، أما المرات القليلة التى لم يحذف منها شيء فقد كانت لا تستحق لأننى - أنا نفسى - مشتركا مع معد البرنامج أو المذيع - قمت بحذف مالا ينبغى أن يقال، قبل التسجيل، وذلك عبر تواطؤ غير معلن، بحصر الحديث فى نطاق المسموح به .

وفى بعض الأحيان يستطيع مشاهد التليفزيون ملاحظة أن الرقيب لم يجد الوقت الكافى للحذف قبل إذاعة المادة، فيتدخل على الهواء بقص الصوت، بحيث يبدو المتحدث أمامك، وكأنه ممثل فى السينما الصامتة، ولكن طبعا دون أن يمتلك أدواتها فى التعبير، أى حركات الوجه والجسم عامة. ويستطيع المشاهد أن يكتشف أن هذا المتحدث - الموثوق به، قد أخطأ فى حديثه، إذا قال جملة أو كلمة لا تتفق مع المواصفات التى ينبغى أن يسمعها المشاهد: الأعراف العامة و مصالح الدولة .

التحايل الزائف لنفي الاختلاف

هذا عن التليفزيون المصرى الذى يصل ويؤثر - دون شك فى الأغلبية الساحقة من المصريين : ليس فيه أى فرصة لممارسة حق الاختلاف، حتى بالنسبة للموثوق بهم من الإعلاميين والكتاب، الذين قد يعن لهم - باعتبارهم بشراً - أن يغيروا بعض الصياغات التقليدية التى أصبحت مبتذلة وغير مؤثرة فى المشاهد نظرا لكثرة استخدامها دون معنى؛ أو حتى فى المعنى النقيض. أما القنوات غير المصرية العربية والعالمية، فإن وظيفتها مختلفة، وهى مهرب جيد - بالنسبة لمن يمتلكون القدرة المالية على استقبالها - من تهرؤ التليفزيون المصرى، للاستمتاع سواء الحسى أو المعنوى، وهؤلاء - فى الغالب - ليسوا مهتمين بالثقافة أو بالوعى أو بالاختلاف أو من ثم - بقضية تغيير المجتمع إلى الأفضل، لأن هؤلاء هم الذين أسماهم **رشدى سعيد**، فى مقاله: «الحقيقة والوهم فى الواقع المصرى المعاصر» (الهلال يناير ١٩٩٥) بالكتلة الطافية فى المجتمع المصرى والتى يقدر نسبتها بـ ١٤ ٪ من سكان مصر، يحصلون على ٧٤٪ من مجمل الدخل القومى أى أنهم يستمتعون بمعظم خيرات الشعب والوطن فى مصر .

أما الصحف والمجلات فبالإضافة إلى أنها تتزايد باستمرار، فإنها تتمتع بقدر أعلى من حرية الرأى، فسواء منها المسماة بالقومية أو المسماة بالحزبية، ففيها درجة عالية من السماح بالرأى الآخر. غير أن هذا الرأى الآخر له حدود لا يجوز تجاوزها بالطبع، وهذه الحدود تصنعها مجموعة من الضوابط التى تتمثل فى الشروط التى يجب توافرها لإصدار صحيفة أو مجلة، وهى أن تكون صادرة عن حزب سياسى أو جمعية مساهمين لا يقلون عن مائتى مساهم لكل منهم سهم واحد قيمته خمسمائة جنيه . ثم يخضع الأمر - فى النهاية للمجلس الأعلى للصحافة لإعطاء التصريح أو منعه .

ومن المعروف أن الأحزاب القائمة لا تعدُّ أحزابا بالمعنى الصحيح للكلمة، فليس التجمع الحزبى فى بلادنا - كما هو فى العالم - تجمعاً سياسياً يعبر عن مصالح طبقة اجتماعية أو تيار فكرى، لأن هذه الطبقات مفككة، وما كان منها متكاملا واضح الملامح، تم تفكيكه عمداً خلال العقود الماضية، وهذا ينطبق على طبقة العمال، والطبقة الوسطى، عبر سياسات متعددة، أهمها الإعارة التى غيرت تماما ملامح الوضع الطبقى فى مصر، سواء فى الريف أو فى الحضر، كما أن القيادات الفكرية غير متبلورة، والمتبلور منها ممنوع من ممارسة العمل السياسى العلنى، كما هو الحال بالنسبة للإخوان المسلمين، أو الشيوعيين . وعلى هذا النحو لا يمكن للفرد أن يعبر عن نفسه إلا من خلال أحزاب ورقية غير متمايزة بوضوح، وتصدر صحفاً تعبر عن هذا اللاتمايز، وليس لها (أى للأحزاب) سوى هذه الصحف .

فإذا أرادت جماعة من المثقفين أن تصدر صحيفة أو مجلة، كما يحاول مثقف كبير مثل **شكرى عياد**، كان عليهم أن يعانوا تجميع المبلغ الضخم المطلوب (مائة ألف جنيه) من مائتى عضو على الأقل، إذ لا يجوز قانوناً (على سبيل التشتيت) أن يسهم العضو بأكثر من سهم، بل لا يجوز لأسرة واحدة (الزوج والزوجة والأولاد القصر) أن تسهم بأكثر من سهم واحد . ولذلك فرغم الرغبة الملحة التى تسيطر على المثقفين - فى المثال المشار إليه سابقًا - أى الملتفين حول **شكرى عياد**، فإنهم يعملون بدأب منذ أكثر من عام دون أن يجمعوا نصف المبلغ المطلوب.

المحصلة أن مثقفًا ما يريد أن يمارس اختلافه عبر التليفزيون لن يجد سبيلا إلى ذلك . ورغم « حرية الصحافة» لا يستطيع أيضًا أن يمارس هذا الاختلاف إذا كان اختلافًا عميقًا. وليس أمراً شاذاً، إننى أشعر منذ سنوات طويلة أننى لا أجد الصحيفة أو المجلة التى تسمح لى أن أكون أنا بالضبط، وأن تنشر ما أريد قوله بالضبط دون حذف أو تغيير، ولقد سبق لمجلة « إبداع» أن حذفت لى عبارة من مقال دون استئذان أو اعتذار، وتضطر - حتى مجلة « أدب ونقد » إلى اختصار أجزاء من بعض مقالاتى القليلة بحجة الطول . وإذا حدث أن كان المقال مخالفاً لرأى رئيس التحرير، فإنه يعطى لنفسه الحق فى الهجوم على هذا المقال، ليس فى تعليق عليه، وإنما فى افتتاحية العدد، التى يفترض أنها لا تعبر عن رأى رئيس التحرير، بل عن رأى هيئة التحرير ككل. من هنا أشعر صادقًا أننى لا أجد ما يمثلنى بحق فى الصحافة المصرية، وبالطبع فى الصحافة العربية التى تحولت إلى مجرد وسيلة للارتزاق وشراء المثقفين، وليس للتعبير عن الرأى أو الاختلاف.

وفى هذا السياق أود أن أشير إلى مجرد نموذج لتعاملات الصحافة العربية والمصرية أيضًا بشأن الاختلاف . منذ عامين طُلب إلىّ الكتابة فى جريدة «الحياة» التى تصدر فى لندن فنشرت لديهم مقالا وكتبت مساهمة فى تحقيق حول أزمة المثقف الماركسى فى العالم العربى.

وقبل نشر هذا التحقيق وجدت أن الصحيفة قد أجرت حواراً مع السفير الإسرائيلى فى القاهرة، وهو الأمر الذى اعتبرته مع بعض الزملاء - نوعاً واضحاً من التطبيع مع إسرائيل وهو ما أرفضه. فأرسلنا برقية إلى الصحيفة تفيد احتجاجنا على هذا الحوار وطلبنا عدم نشر التحقيق ورفضنا التعامل مع الصحيفة بعد ذلك وماحدث هو أن البرقية لم يُلتفت إليها، ولم يشر إليها بكلمة، ونشر التحقيق رغم أنوفنا .

والأمر نفسه فى الصحافة المصرية فذات مرة طلبت إلىّ « أخبار الأدب» مقالة عن **سهير القلماوى** فكتبتها وسلمتها، وقبل

النشر فوجئت بأن الصحيفة قد بدأت بابا عن إسرائيل اعتبرته أيضًا نوعًا من التطبيع، فطلبت سحب المقال وعدم التعامل معى بعد ذلك وبالفعل، فإن الصحيفة كفت منذ ذلك الوقت عن التعامل معى، لا بمعنى ألا تطلب منى شيئًا، بل بمعنى اعتبارى غير موجود على سطح الأرض أصلا . ولذلك تمنع أى إشارة فى أى خبر إلى اسمى حتى لو كنت أكثر المساهمين فعالية فى الموضوع الذى يغطيه الخبر . ورغم أن هذا الموقف قد عدل نسبيًا فى الفترة الأخيرة، إلا أنه يظل من حيث المبدأ هو الموقف الواضح.

(٣)

لقد سمحت لنفسى خلال الصفحات السابقة، أن أقدم حالتى كعينة لما يعانيه مثقف يحاول أن يكون مختلفاً، أى أن يحقق خصوصيته، التى تعنى بالضرورة أنه مختلف . وعبر استعراض هذا العناء فى القطاعات المختلفة التى تمثل القنوات الحاملة للخطاب السائد، بدا بوضوح أن هذا الخطاب السائد، ليس هو خطاب السلطة بمعناها الضيق والمحدود. بل هو خطاب شريحة اجتماعية، لها أبعادها الطبقية وتجلياتها الثقافية، وكلاهما يقوم على قيمة أساسية هى: **نفى الاختلاف**

إن نفى الاختلاف قد يبدو لدى بعض الأجهزة نوعاً من الدفاع عن مصالح السلطة المباشرة كما هو الحال فى جهاز كالتليفزيون، أو جهاز الأمن بطبيعة الحال (نموذج ما حدث فى المعرض الصناعى الزراعى الأخير). غير أنها قيمة (ليس طبعاً بالمعنى الإيجابى) تغوص إلى عمق أخطر من وجهة نظرى هو عمق تكوين الطبقة المهيمنة على حياتنا منذ بداية العصر الحديث . وهى الطبقة الوسطى بشرائحها المختلفة، والتى تمتد إلى ما يسمى بالبرجوازية الصغيرة ذات الامتداد الواسع فى الحياة المصرية الحديثة.

لقد كثر حديث المؤرخين والمحللين حول الأصول التاريخية لنشأة هذه الطبقة فى مصر الحديثة، وأجمع الكل على مجموعة من الخصائص وسمت هذه النشأة، منها أنها كانت هشة وولدت ولادة مبتسرة وغير طبيعية ومفروضة من أعلى ومرتبطة - منذ ذلك الوقت - بمصالح القوى الأجنبية الطامعة فى مصر وخيراتها وموقعها . ولا شك أن خصائص الميلاد هذه قد أدت إلى تعويض هذه الطبقة عن تحقيق مشروعها فى الحياة المصرية ألا وهو إنجاز المجتمع الرأسمالى بتجلياته المختلفة فى الاقتصاد والسياسة والفكر والفن .. إلخ . وبدلا من هذا المجتمع تحقق شكل رأسمالى لكنه فى الحقيقة والجوهر غير رأسمالى . قد يرى بعضهم أنه - فى العمق - ما قبل رأسمالى، ويراه بعضهم مجتمعاً رأسمالياً متخلفاً. أما أنا فأراه مجتمع الرأسمالية التابعة . وهذا التوصيف الأخير هو الذى يسمح بفهم كيف أنه شكل رأسمالى بدون مضمون رأسمالى فالأشكال المختلفة التى نعيشها على المستويات كافة هى محاولة لنقل وتقليد النموذج الرأسمالى الأوروبى (والآن توابعه فى بلدان الخليج أو بعض بلدان آسيا) . والنقل أو التقليد يستحيل أن يمتلك جوهر الشىء المقلد بل مجرد قشرته . وهذا ما يكشف بوضوح الانفصال (أو الانفصام) الذى تعيشه هذه الطبقة على المستويات كافة بين القيم التقليدية الممتدة فى الماضى، والأشكال المستوردة التى يعلنها اللسان .

وكما سبق القول، يطنطن الجميع بحق الاختلاف دون أن يسمحوا بممارسته أو حتى دون أن يعرفوا معناه العميق، لأنهم ليسوا أبناء مجتمع رأسمالى حق. ليسوا أفراداً بالمفهوم الدقيق الذى أتى به المجتمع الرأسمالى، حيث الفرد هو كيان مستقل متمايز واع بهويته وبتميزه وخصوصيته، كما هو واع بتميز وخصوصية الأفراد الآخرين ويعرف أنه يكون مع الآخرين الجماعة أو المجتمع، وأن لكل منهم دورا محدداً لابد من إنجازه لكى تتحقق حياة هذا المجتمع، وأن هذا الدور يقتضى لكل منهم حقوقًا لابد أن يحصل عليها كى يكون قادرا على أداء هذا الدور؛ هذه هى الحقوق التى تجسدت فى شعارات الثورات الأوروبية، وفى دساتيرها وفى مواثيق حقوق الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وهى نفسها التى تتمحور حول حق الإنسان فى الاختلاف وممارسة هذا الاختلاف .

هذا المعنى العميق للاختلاف ليس متحققا فى مجتمعنا الحديث بسبب فشل البرجوازية المصرية فى تحقيق الانتقال إلى المجتمع الرأسمالى، ولا أظن أنه سيتحقق قريبًا، لأن هذه البرجوازية لن تستطيع تحقيق هذا الانتقال، بل تبتعد عنه بقدر ما توغل فى التبعية للرأسمالية العالمية والاندماج فى النظام العالمى الجديد، كما تفعل الآن . ولا يختلف عن هذه البرجوازية فى هذا المأزق - فيما أعتقد - رافعو الشعارات المعادية لها ولتوجهاتها، لأنهم - من ناحية - ينتمون إلى الطبقة ذاتها ويمارسون آلياتها نفسها فى العمل والحياة، بل إن بعضهم - وخاصة المدافعين منهم - عن حقوق الإنسان يوغلون فى التبعية بفعل قبولهم للمعونات الأجنبية التى تشوه عملهم، وتجعلهم يدافعون لا عن حقوقنا، بل عن مصالح الممولين . هؤلاء هم أغلبية النشطاء فى الحياة السياسية الآن، أما الأقلية من المختلفين، فإنهم معزولون ومهمشون ومقموعون .

(٤)

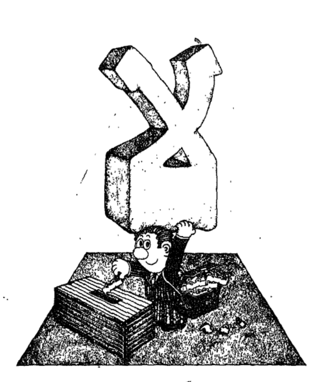
بدأت بالشك فى قدرتى على أن أعبر عن حقى فى الاختلاف، وربما أكون قد نجحت فى تجاوز هذا الشك وتحقيق قدر من الاختلاف، وليس كله. وإذا ما نجحت فى نشر هذا المقال، فسوف يتحقق قدر أعلى من هذا الحق . ولكن الأهم، والذى أعرف أنه لن يتحقق، هو أن نشر هذا المقال لن يؤدى إلى نتائج ملموسة على المستوى الواقعى . قد ينجح فى التنبيه إلى خطورة المشكلة على مستوى وعى بعض الأفراد . أما أن تهتم الجهات المسئولة بمحاولة حل هذه المشكلات ولو على المدى البعيد ، فلا أظن أنه وارد أصلا .

هل هذه النهاية شديدة التشاؤم؟

لا أعتقد، كل ما يعيبها أنها شديدة القسوة فى وصف حالنا، وأرى أننا فى حاجة حقيقية إلى هذه القسوة مع النفس، أن ننكأ الدمل المتقيح حتى تسيل الدماء الفاسدة، وتسمح للدماء الجديدة بأن تولد. ■

عبيد وإماء سادة وسيدات

شيرين أبو النجا



«يا أبنائى، لا تقتحموا الأشياء مباشرة، أنتم ضعفاء جدًا، خذوها منى، اقتحموها جانبيًا... تظاهروا بأنكم أموات، تمثلون دور الكلب النائم».

(بلزاك، الفلاحون)

فى خضوع المرأة للمرأة جزء أصيل فى تراث المجتمع المصرى وهو جزء يضرب بجذور عميقة لا يسهل اقتلاعها إذ إنه يستمد قوته من الأعراف والتقاليد والتاريخ واللغة والخطاب الدينى. والضغوط التى يمارسها المجتمع على المرأة تضعها فى المرتبة الأدنى وهى مرتبة لا يمكن للمرأة الفكاك منها إلا شكلا كأن تحصل على قسط وافر من التعليم مثلا أو تغير من ملبسها ولكنها فى النهاية تتحرك وتتنفس تحت مظلة خطاب الهيمنة الذكورى، والذى سنسميه الخطاب المسيطر.

وتجب الإشارة هنا إلى بعض أدبيات الحركة النسائية التى تدعو إلى تحرير المجتمع حتى تتحرر المرأة وهو قول ليس ببعيد عن الحقيقة إلا أن شروطه متوافرة. ففكرة تحرير المجتمع بهذا الشكل المطلق ليست إلا فكرة طوباوية لا يمكن تحقيقها فى وجود الملكية الخاصة[١]. وفى وجود فكرة الملكية أصبح الشكل الطبيعى للمجتمعات شكلا تراتبياً هرمياً تقهر فيه كل طبقة الطبقة الأدنى منها. وفى المجتمع المصرى الراهن - والسابق - توضع المرأة فى الطبقات الدنيا من هذا السلم. وبقدر خصوصية كل طبقة اجتماعية بقدر ما يتم الإعلان عن هذه المكانة الدنيا. فالمرأة فى الطبقة العاملة/ الشعبية يختلف وضعها تماماً عن المرأة فى الطبقات المتوسطة إلا أنه فى النهاية تبقى السلطة المعلنة للخطاب المسيطر.

ولأن المحكوم لابد أن يهمس من وراء ظهر الحاكم فإن هذه السلطة المطلقة للخطاب المعلن المسيطر لابد وأن يتم التحايل عليها بأشكال متعددة من المقاومة وهى أشكال غير مسيسة لم تحظ باهتمام علماء الاجتماع إلا مؤخراً، وإن كانت دائماً محل اهتمام علماء الأنثروبولوجيا. وبهذا أدّى الخطاب المعلن إلى توليد خطاب مستتر من قبل النساء وهو خطاب يحفظ للمجتمع بعض التوازن ويحميه من الانفجار. ويعرّف جيمس سكوت الخطاب المستتر على أنه يمثل «الخطاب -

التصرّف، الكلام، الممارسات - الذى يكون، بشكل اعتيادى، مستبعداً خارج إطار الخطاب العلنى الذى يمارسه الخاضعون، بفعل ممارسة السلطة. ومن هنا، فإن ممارسة السيطرة هى التى تخلق الخطاب المستتر(٢).

أما مسألة ما إذا كانت النساء يعرفن أنهن خاضعات أم لا فهو شىء لا يتم الإعلان عنه بشكل مباشر إلا فى حالات قليلة نادرة. فالإعلان المباشر يعنى التمرد مما يستدعى رد فعل مضاد. فى حين أن العلاقة الجدلية بين الخطاب المعلن والخطاب المستتر تسمح بمساحة للتحرك للحصول على بعض الحريات بشكل يرضاه المجتمع ويقبله ولا يهدد سلطة الخطاب المعلن. ولذا يأتى إعلان النساء معرفتهن بأنهن محكومات بشكل غير مباشر مثل الموافقة العلنية على كل ما يقال والتبجيل والتعظيم (كما كانت تفعل أمينة وأبناؤها مع سى السيد) والإيماءات الإيجابية والانصات بانتباه شديد حتى لما يعد إساءة. ويلاحظ **هوشتشايلد**: «أن تكون للمرء وضعية أكثر رفعة معناه أن تكون لديه مطالبة أقوى بالمردود، بما فى ذلك المردود العاطفى. ومعناه أيضًا أن يكون أكثر تمتعًا بوسائل تعزيز هذه المطالب. فالحال أن السلوك المحترم الذى يبديه الخدم والنساء - الابتسامات المشجعة، الإنصات بانتباه، الضحكة الموافقة، التعليقات الإيجابية، الإعجاب والاهتمام - تأتى هنا لتبدو طبيعية، بل ومتماشية مع الشخصية الفردية أكثر مما تبدو ذات علاقة بأنواع التبادلات السلوكية التى يبديها فى العادة الناس ذوو المكانة المتدنية»(٣).

وهذه الموافقة على الخطاب المعلن والمساهمة فى تعزيز قوته تخلق لدى النساء وعياً مزدوجاً. فهن يمارسن الخطاب المستتر الذى يدل على رفضهن للخطاب المعلن وفى الوقت نفسه يعلن موافقتهن على الخطاب المعلن عن طريق الخضوع الشكلى لقوانينه. وفى معرض الحديث عن الوعى المزدوج لدى الأمريكى الأسود يقول Du Bois: «مما لاشك فيه أن مثل هذه الحياة المزدوجة بما يصاحبها من أفكار مزدوجة وواجبات مزدوجة، وطبقات اجتماعية مزدوجة، تؤدى إلى انبثاق كلمات مزدوجة ومثل عليا مزدوجة، وتغرى الذهن بسلوك الادعاء أو التمرد، النفاق والتجذر(٤)».

إن وضوح حقيقة وجود هذا الوعى المزدوج - والذى أصبح سمة من سمات المجتمع المصرى - لا يدل إلا على قوة الخطاب المعلن الذى يحظى بالقبول الرسمى ولذا تشتد قوة الخطاب المستتر بشكل متوازٍ مع الخطاب المعلن فلا يصدم به. وتعتبر هذه الحياة المزدوجة ملاذاً آمناً من بطش الخطاب المعلن الذى لا يقبل الخروج عن صوره. فخضوع النساء فى حد ذاته هو المرآة العاكسة لقوة السلطة الأبوية. وتتحول مجاورة الخطاب المستتر للخطاب المعلن إلى عقد اجتماعى ضمنى غيرمعلن: «عندما يشعر الناس أن ليس فى إمكانهم أن يفعلوا كثيراً بصدد العناصر الأساسية فى وضعهم، ويشعرون بهذا، ليس بالضرورة مع كثير من اليأس أو الخيبة أو الغضب، بل بوصفه حقيقة من حقائق الحياة، تجدهم يتبنون إزاء هذا الوضع مواقف تسمح لهم بأن يعيشوا حياة يمكن عيشها دون أن يخالجهم شعور دائم وضاغط بالوضع الأكثر اتساعًا ككل». ويضيف **ريتشارد هوجارت** أن هذه المواقف «تنتمى كثيراً إلى وضعية الافتقار إلى أى خيار آخر»(٥).

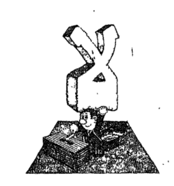
ونتيجة هذا الافتقار إلى أى اختيار آخر تقوم النساء بالتفنن فى ابتداع الخطاب المستتر وهو يعتمد على المواربة والسيطرة على الذات فى مواجهة السلطة، مما سمح له أن يصبح جزءاً من التراث العلنى العام دون أن يطاله الأذى. والفرق بين الخطاب المستتر لدى جماعة محكومة سياسياً والخطاب المستتر الخاص بالنساء فى مصر هو أن الأول يحاول إيصال رسالة معارضة للسلطة، أما الثانى فوظيفته تكمن فى التخفيف من الضغوط وتعويض الحقوق المسلوبة بشكل آخر. وأشهر فنون نسج الخطاب المستتر هى: تلبس الجن فى جسد المرأة، الشعوذة، القيل والقال، التذمر، الأمثلة والحكايات والأغانى الشعبية، وأخيراً الملبس.

تعتبر ظاهرة تلبس الجن فى جسد المرأة شيئاً شائعاً ليس فقط فى الطبقات الشعبية بل وفى بعض الفئات الأخرى المتعلمة، وهى ظاهرة انتشرت كالنار فى الهشيم فى السنوات الأخيرة. فنجد الأم تسوق ابنتها إلى الشيخ الذى يداوى «بالقرآن» ويخرج الجن المسيحى ويدخله الإسلام!! ووصلت الظاهرة إلى حد أن قام عديد من هؤلاء «الشيوخ» بإصدار كتب فى هذا الموضوع. وعندما يتلبس الجن فى جسد المرأة يصبح كل شىء مقبولا منها، كالصياح وتكسير الأوامر ورفض الزواج. ويقول **جيمس سكوت**: «إن المرأة التى تستولى عليها الروح تستطيع أن تذيع شكاواها من زوجها ومن الأقارب، وأن تشتمهم وأن تتقدم بطلبات، أى أن تخالف بوجه عام، المعايير القوية فى مجال سيطرة الذكور. ثم يمكن لها فيما هى خاضعة مملوكة أن تتوقف عن العمل، وأن تعطى هدايا، وأن تعامل بصورة عامة بالتسامح، وبما أنها ليست هى التى تقوم بالعمل، بل الروح التى استولت عليها كلياً، فإنه لا يمكن أن تعتبر مسئولة عن كلماتها. ونتيجة ذلك هى نوع من الاعتراض المخفف الذى لا يجرؤ على ذكر اسمه، إلا أنه غالباً ما يمكن التوصل إليه لأن مزاعمه تنبثق على ما يلحظ من روح قوية، لا من المرأة نفسها»(٦). وقد أصبحت هذه الظاهرة جزءاً من التراث العلنى العام لأنها تتمسح بالدين، فلا يجرؤ أحد على مناهضتها حتى إن الشيخ **محمد متولى الشعراوى** أدلى بحديث فى إحدى المجلات الحكومية عن كيفية استخراج الجن من جسد الإنسان. وبهذا تحول الجن إلى ذريعة آمنة يمكن عبرها إعلان العصيان.

ولا تنفصل الشعوذة عن فكرة الجن. وأشهر أنواع الشعوذة التى تلجأ إليها النساء هى فكرة «الأعمال» والمعتمدة على السحر. وبهذه «الأعمال» يمكن الشعور بالسيطرة على الرجال، فهى ليست إلا نوعًا من أنواع العدوان الخفى الذى يتضمن الأذى أو الإرغام على فعل شىء ما كأن يطلق الرجل زوجته أو يتزوج من امرأة بعينها وقد يصل الأمر إلى حد «الربط» وهو تعجيز الرجل جنسياً بشكل مؤقت.

أما القيل والقال فهو وسيلة تعويضية أخرى تعمل كبديل لإعلان العداء المكشوف شفهياً. فالنميمة فى مجالس النساء والتى يدور جزء كبير منها عن الرجال تعادل النقد المر اللاذع. فالنساء فى هذه المجالس يقلن ما لا يمكنهن قوله مباشرة فى وجه السلطة. كما يتم أحياناً إحلال الخيال مكان الواقع كأن تؤكد المرأة مثلاً لبقية النساء أن زوجها يدلله فى حبها فى حين أنه فى الواقع يضربها كل يوم. وبهذا يساعد الخيال على تحمل تبعات الواقع الصعبة. أما القيل والقال الصادر عن

عبيد وإماء
سادة وسيدات



المرأة ضد المرأة فهو ذو دلالة كبيرة. فمن الطبيعي أن اللفظ يكثر حول المرأة المتفردة المتميزة بشكل ما. والمتفردة هي الخارجة عن الحدود التي يصيغها الخطاب المعلن. وتجاوز تلك الحدود معناه التحرر من أقنعة الخطاب المستتر فيتم وصم الخارجة عن الناموس بمختلف الرذائل. ولأن ذلك يتكرر كثيراً - في الطبقات كلها بلا استثناء - توصف المرأة أنها أكثر نميمة وميلا للوقيعة من الرجل لأنها تشعر «بالغيرة» و«الغل» تجاه قريناتها. وهذا صواب إلى حد كبير. إلا أن «الغيرة» هنا ليست ذاك المفهوم الساذج البسيط الذي يعمد الخطاب المعلن إلى المبالغة في تصويره. إنها الغيرة الناتجة عن الرغبة الشديدة في التمرد وإعلان العصيان مع عدم القدرة على إتيان الفعل. أما «الغل» فهو المعادل الموضوعي للغضب الموجه للمرأة التي تضعف تماسك الخطاب المستتر بخروجها عنه. ويتساءل جيمس سكوت: «كم يبلغ مدى تماسك الخطاب المستتر المشترك بين جماعة معينة من المحكومين؟» ويضيف: «وما التساؤل حول مقدار تماسك الخطاب المستتر ووحدته سوى التساؤل حول مدى اتساع الثقوب الاجتماعية التي يمر الخضوع عبرها. فإذا كان المحكومون مشتتين كليًا من المؤكد أنه لن تكون ثمة ثقوب يمكن عبرها التركيز على عمل نقدي وجماعي»(٧).

أما الأمثلة والأغاني الشعبية فهي تدخل فيما يسميه سكوت التعريض بالتعبير الملطف(٨). وكما أن لها جوانبها الإيجابية إلا أنها تعتبر أقوى ركيزة في الخطاب المستتر فهي «ضربة مستقيمة بعصا عوجاء»(٩) وخاصة أنه لا يمكن تحديد صاحب الضربة. وهذا الشكل ينتشر بشكل أكبر في الطبقات الشعبية ويصبح جزءاً من أشكال المقاومة اليومية.

أما التذمر وهو أشهر أنواع الشكوى فله أشكال عديدة لعل أكثرها شيوعًا بين النساء هو التنهد ويقول الدكتور ع .ع في كتابه «تراث العبيد»: «التنفس بصوت مسموع قد يكون (تنهيداً أو تنهداً) وهو صوت يصدره الشخص إن أحس أن الكلام الذي يسمعه غير مستساغ أو إذا وقع عليه الظلم»(١٠). والتنهد يعتبر من أكثر الأشكال أمناً إذ يمكن للمرأة دائمًا أن تنكر أنها قامت بالتشكي أصلا إذا شعرت أن بطشًا ما سيقع عليها.

وفي النهاية يأتي الملبس كآخر فن من فنون الخطاب المستتر وهذا ليس بمستغرب على المجتمع المصري الذي تغنى بالمثل القائل: «كل اللي يعجبك والبس اللي يعجب الناس» مؤخراً، انتشر الحجاب بشكل يدعو إلى التساؤل وقد قدمت عدة تفسيرات في هذا الشأن لا مجال للخوض فيها. لكنه من الثابت أن الخطاب المعلن الذكوري يفترض الحجاب شرطاً من شروط فضيلة المرأة وبدونه تتحول المرأة إلى كائن منبوذ تعرض جسدها وشعرها للرجال فيزداد حولها القيل والقال وتشدد عليها قبضة السلطة. وبذلك تقفل كل الثغرات التي يمكن من خلالها الحصول على بعض الحريات. فيأتي الحجاب ليقدم للخطاب المسيطر الشكل الذي يرضاه وليسمح للمرأة أن تنضم إلى قافلة الخطاب المستتر(١١). فالحجاب هنا يتحول إلى علامة sign تم تفريغها من المضمون. وقد تقاوم المرأة في الطبقات الشعبية فكرة ارتداء الحجاب حتى تتزوج ومن ثم تتحجب على الفور. لقد تحول الحجاب إلى سلاح تواجه به المرأة كل ما يمكن أن يصيبها من أذى. وهو جواز المرور الذي به تدخل عالم الفضيلة حتى إنه في حادث هتك عرض فتاة العتبة كانت الصحف تدافع عن الفتاة باعتبارها «فتاة ذات أخلاق ومتدينة ترتدي الحجاب»، وكأن الحجاب كان يجب أن يكون الدرع الواقية ضد هذا الحادث. وكأنها لو لم تكن محجبة لكانت تستحق ما حدث لها!!

هناك بالطبع كثير من أقنعة التنكر الأخرى التي تبتدعها المرأة في حياتها اليومية لمواجهة القمع المفروض عليها. ومن الثابت أن هذا الخطاب المستتر تم نسجه تاريخياً على يد **شهرزاد** التي كانت تهمس بالحكايات لتؤخر سيف **مسرور** وكانت أختها تساعدها في هذا. ومن الثابت أيضًا أنه أحياناً ما يحدث انفجار لحظي مؤقت عابر يتم فيه الإعلان عن هذا التراث المكتوم المستتر، وهي لحظة توصم بالجنون لأنها تكون حادة وعنيفة وعشوائية. وما زال لدى النساء كثير مما يجب أن يقال ويحكى عندما تتاح لهم فرصة إعلان التراث الخفي وفرصة خرق الصمت. ولكن... جدار الصمت سميك وعنيد قام الخطاب المعلن المسيطر بتقويته بالخوف.. الخوف من فقدان السلطة والخوف من الآخر والخوف من.. رد الفعل لذلك، على المرء أن يتحمل ما لدى سادته من افتقار إلى الحكمة»(١٢). ■

الهوامش:

(١) إنجاز، أصل العائلة.

(٢) جيمس سكوت، **المقاومة بالحيلة. كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم**. ت. إبراهيم العريس ومخايل خوري. (دار الساقي: ١٩٩٥) ص ٤٦.

(٣) Arlie Russel Hochschild, **The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling**. Berkeley: UO California Press, 1983, pp. 90-91.

(٤) W.E.B.Du Bois, :On The Faith of The fathers". In **The Souls of Black Folks**, NY: New American Library, 1969, pp. 221- 222.

(٥) Richard Hoggart, The Use of Literacy: Aspects of Working Class Life. London: Chatto and Windus, 1954, pp. 77-78.

(٦) جيمس سكوت، ص ١٧٦.

(٧) المصدر السابق، ص ١٦٨ : ١٦٩.

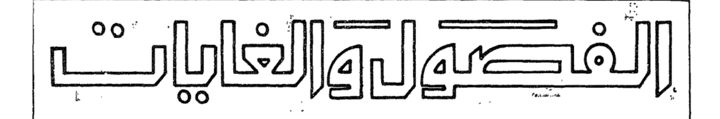
(٨) المصدر السابق، ص ١٨٦.

(٩) المصدر السابق، ص ١٨٧ .

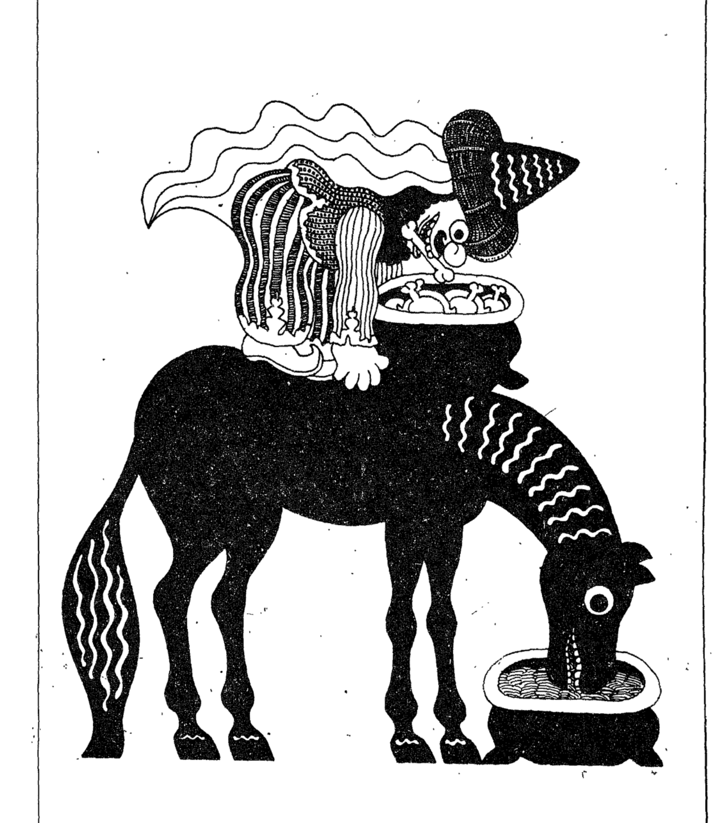
(١٠) الدكتور ع. ع، **تراث العبيد في حكم مصر المعاصرة** (القاهرة، المكتب العربي للمعارف، ١٩٩٥) ص ١١١.

(١١) لا يمكن تعميم القول هنا على كل من ترتدي الحجاب لأن هذا يفضي إلى تبسيط مبالغ فيه ولكننا نركز هنا على انتشار الظاهرة بشكل عام في الطبقات الشعبية.

(١٢) يوربيدس، مسرحية «الفينيقيات».



إسلامية المعرفة .. فكر أم عاطفة؟!



لوحـــة للفـــنـــان حـــجـــازى

إسلامية المعرفة فكر أم عاطفة؟!

هل التاريخ يعيد نفسه، وهنا - فقط - فى العالم العربى الإسلامى؟ هل نحن مجتمعات تطمر كل ميراثها وكل ما تملك من جوانب مضيئة أو معتمة، أو بالأحرى لاتستطيع أن تناقش ما خلّفه السلف، وتظل تدور فى الدائرة نفسها؟

قد لاتكون هناك إجابة وافية، ولكننا سنحاول أن نطأ طريقًا شائكة، ألا وهو الفكر الإسلامى بكل مشتملاته، سواء فكر القرآن الكريم نفسه من خلال علوم العصر والحداثة، أو فكر حاملى الإسلام من الأجيال المتعاقبة أو متأثرى الإسلام من الذين يعيشون بين المسلمين أو يحيطون بهم.

وهنا، ننشر دراستين مهمتين فى هذا الجانب الأول «دراسة الرمز فى القرآن» للمفكر الليبى الراحل «صادق النيهوم» وهى تعالج قضية الرمز فى سورة «الكهف» ليدلّل على أن القرآن يحمل رموزًا خاصة، غفل عنها المفسرون التقليديون، ويحاول أن يدخل مكانًا غير آمن بالنسبة لكثير من الدارسين، فهو هنا، كاتب مسلم لايخاف، فهو يتأمل، أو يفكّر، كما يدعوه القرآن دومًا. أما الثانية، فهى حول المعرفة الإسلامية والعلوم الحديثة للكاتب السودانى «مصطفى عمر الجيلى»، هل هناك معرفة إسلامية بما تشمله المعرفة من تاريخ وفلسفة وأساطير وآداب وغيرها، ولماذا محاولة «أسلمة العلوم» وما هى حاجة المسلمين إلى ذلك؟

فى ظننا أن الكاتب يحاول أن ينأى بالفكر الإسلامى عن الغوص فى التفاصيل العلمية، التى لاتخص علوم الدين، التى قد تتعارض مع معطياتها كون العلم يقبل التجريب والخطأ والصواب، فمن الخطأ أن نأسلم الفلسفة اليونانية أو الحديثة مثلا ونجعل لها شاهدًا من الإسلام، فالعاطفة الدينية لايمكن أن تكون بديلا عن العلم بحال من الأحوال. ■

التحرير

دراسة الرمز في القرآن

صادق النيهوم

صادق النيهوم باحث ليبي مواليد بنغازي ١٩٣٨ وتوفي في عام ١٩٩٤. من كتبه: «إسلام ضد الإسلام» و«الإسلام في الأسر» ورواية «من مكة إلى هنا» و«القرود والحيوانات» كما أعد موسوعات: «بهجة المعرفة»، «تاريخنا»، «موسوعة الشباب»، «الرحلات العالمية» وغيرها.



هذه الدراسة «الرمز في القرآن» كتبها صادق النيهوم في مطلع شبابه ونشر حلقة واحدة منها في جريدة «الحقيقة» التي كانت تصدر في ليبيا حتى مطلع السبعينيات غير أنه اضطر إلى إيقاف نشر الدراسة على أثر حملة من رجال «الجامعة الإسلامية» الليبية تمثلت في الرد عليه بعنف وصل إلى المطالبة بتكفيره، وهكذا فإن هذه الدراسة لم تنشر حتى الآن.

فأنا لا أعمل في تفسير القرآن ولست «فقيًا»، لا أعتقد أنني أستطيع أن أحترف تلك المهنة الشاقة ذات يوم. كل ما في الأمر، أنني كنت أقوم بدراسة في «الكلمة والصورة» محاولا أن أتعرف على أبعاد الرمز وراء حدود اللفظ. وقد قادتني مراجعي منذ البداية إلى كلام الله في القرآن؛ وبذلت جهداً جانبياً لفهم النص المقدس ضمن إطار دراستي، ورغم اعتقادي بأنني وجدت طريقًا سليمًا وواضحًا، فقد آثرت أن أنتظر نشر نتائجي ريثما أنال فرصة أكثر ثباتًا لمواصلة المراجعة.

وهنا، في هذا المكان العام، بعد سنتين من التردد، أنا أزمع أن أنشر ما لديّ، ولست «فقيًا»، ولا أعمل في تفسير القرآن، ولا أريد أن أحقق شيئا سوى أن أعرض محاولتي لفهم النصوص المقدسة بأبعاد الرمز.

وذلك يعني أن بعض الآيات يمكن تفسيرها طبقًا لوحدات رمزية معينة وراء حدود اللفظ، وأني أزمع أن أعرض هنا هذه الآيات مقترحاً حل مشكلة الرمز داخل أبعادها.

وليس لدي ثمة منهج معين، ولا أود أن أحدد هدفا واحدًا من وراء هذه المحاولة، وكل ما أريده أن أعرض النص والرمز دون خطة من أي نوع.

يعينني في إنجاز هذا الحديث ثلاثون مرجعاً كبيرًا، أهمها نسخة إنجليزية من تفسير القرآن كتبها «**مولانا محمد علي**» والقاموس والتفسيرات العربية المعتمدة.

وبدايتي من سورة الكهف.. من هذه الآية الكريمة: «ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا».

والسؤال: هل يروى القرآن هنا حدوث معجزة؟ وهل نام أصحاب الكهف ثلاثة قرون حقاً؟

وليس ثمة شك أن المرء يستطيع أن يعتمد الإجابة باعتبار أن المعجزة ظاهرة فى معظم الديانات، وأن الله على كل شىء قدير.

لكن! أليس ثمة طريق آخر؟

أنا سأفترض أن القصة بأسرها حادثة رمزية تهدف فى الظاهر إلى الحديث عن بضعة من القديسين المطاردين فى الجبال، وتهدف فى الواقع إلى الحديث عن تاريخ المسيحية ذاتها.

وهذا طريقى إلى ذلك الافتراض.

المسيح لم يولد فى الخامس والعشرين من ديسمبر كما يزعم الإنجيل. وقد ثبت الآن بأدلة لا تقبل الشك أن عيسى قد ولد قبل التاريخ المعتمد حاليًا بخمس سنين على الأقل.

والقرآن يذكر أن مريم جاءها المخاض بجانب نخلة، وقد أشار القرآن إلى هذا المكان بالذات لكى يشير بعد ذلك إلى أن بلح النخلة كان قد استوى وصار رطبًا.

ولأن البلح لا ينضج فى ديسمبر؛ فمن الواضح أن القرآن يرفض تاريخ الميلاد الحالى الذى يحتفل به المسيحيون. ولعله من المدهش أن يثبت علماء المسيحيين بعد ثلاثة عشر قرنا من نزول القرآن أن المسيح لم يولد فى شهر ديسمبر فعلا. ثم أثبت الأسقف «بارنز» أن تاريخ الميلاد ذاته ليس صحيحاً، «وأن عيسى كان قد ولد قبل ذلك بخمس أو ست سنين».

فإذا افترض المرء أن المسيح بدأ فى نشر دعوته - مثل كل الأنبياء - بعد أن بلغ مبلغ الرجال، فإن المسيحية تكون قد بدأت فى السنة الخامسة والعشرين للميلاد، وليس فى السنة الثلاثين كما يزعم القس.

وهذه السنوات الخمس مهمة للغاية، فبعد ثلثمائة وخمسة وعشرين عامًا بالضبط أصبحت المسيحية دين الدولة الرسمى، وفقدت وحدانيتها لأول مرة عندما اعتمد الإمبراطور نظرية الثالوث.

وعملية الحساب العادية تثبت أن الدين الجديد ظل مطاردًا ثلثمائة عام بالضبط وظل عبادة سرية يزاولها القديسون فى الكهوف طبقًا لكل المراجع المعتمدة حتى عصر **قسطنطين**.

ويفسر ذلك قول القرآن: «ولبثوا فى كهفهم ثلاث مائة سنين»؟

أليست هذه بالضبط نقطة الإعجاز التى وقفت تتحدى محاولات الشعراء لتقليده..

فالشاعر يستطيع أن يجد اللفظ، ولكنه لا يستطيع أن يتجاوز معلومات عصره التاريخية.. وليس ثمة شك أن.. أحدا فى العالم بأسره لم يكن يعرف تفاصيل حادثة الميلاد إلى هذا الحد.

ثمة نقطة أخرى: أن القرآن يقول: «ولبثوا فى كهفهم ثلاث مائة سنين، وازدادوا تسعا».

فما هى السنوات الزائدة؟ الإجابة المذهلة أن كل مائة سنة شمسية تزيد بمقدار ثلاث سنوات عن كل مائة سنة قمرية. والمسيحيون يحسبون تاريخ الميلاد بالتاريخ الشمسى والعرب يحسبون بالتاريخ القمرى. وإشارة القرآن إلى الفرق دليل حاسم على أنه يتحدث هنا عن حقيقة تاريخية تتطلب كثيرا من الدقة، وليس من المحتمل أن تكون تلك الحادثة شيئا آخر غير التاريخ المسيحى الذى يتبناه العالم الآن.

الرمز لم يكتمل بعد.

بقية الآيات تتحدث بوضوح عن كهف معين عندما تقول:

«وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم فى فجوة منه ذلك من آيات الله».

وحركة الشمس هنا ليست معجزة.

فأى كهف ذى مدخل شمالى يقع فوق مدار السرطان فى نصف الكرة الشمالى لاتصله الشمس فى أى وقت من أوقات النهار، فإذا أضاف المرء إلى هذه الحقيقة، أن المسيحية انتشرت أولا فى أوروبا فوق مدار السرطان كان الرمز يصل نهايته من الدقة، وتتحول الحادثة إلى صورة بلاغية معجزة.

فالكلمات تروى قصة أصحاب الكهف كما تناقلها الناس فى عصر النبى.

والرموز وراء الكلمات تتحدث عن حقائق تاريخية خفية لا علم لأحد بها، والنص بأسره متناسق ومنطقى بصورة مقنعة فى الحالتين كلتيهما.

وأنا أزمع أن أواصل عرض هذا التناسق تحت سطح الكلمات، فالحديث عن مجموعة من القديسين فى أحد الكهوف يستطيع أن يكون مجرد مدخل الى كليات تاريخية عامة.

وهذا العمل معروف فى آداب العالم المعاصرة، ولعل القصة القصيرة أهم مسارح هذه الظاهرة كما نعيشها الآن.

فالقصاص يعمل بوحدات الرمز لتحقيق الشمول.

والقرآن يتبع منهج القصة عبر هذا الطريق. وليس ثمة ما يمنع الباحث من اكتشاف نقطة الشمول فى ذلك المنهج، فلعل قصص القرآن كلها مسخرة لأهداف الرمز، ولعل لدينا تفسيراً معاصرا لهذه الرموز، وأصحاب الكهف قصة قصيرة كاملة.

وطريقة القرآن فى روايتها منهج قصصى آخر. وأنا أعتقد أن مواصلة الحديث عن أبعاد الرمز وراء حدود اللفظ، ستقودنى فى النهاية إلى موقف مفصل للقصة الحقيقة الكامنة تحت سطح الكلمات.

تبدأ القصة فى سورة الكهف من هنا:

«أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبًا إذ أوى الفتية إلى الكهف، فقالوا: ربنا آتنا من لدنك رحمة، وهيئ لنا من أمرنا رشداً فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عدداً. ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً».

والمرء يستطيع أن يلاحظ بيسر أن النص يخلو خلوا متعمداً من التفاصيل،

دراســـــة الرمـــز فــى القـــــرآن



فليست ثمة إشارة إلى عدد أصحاب الكهف أو عـدد السنين التى قـضـوها هناك أو مكان الكهف نفسه، وليس ثمة تحديد خاص لمفهوم الكلمات المستعملة، فالآية «فضربنا على آذانهم، تعنى «منعناهم من السـمـع»، وأحـد مـعـانى «ضـرب»: سـد وأغلق - ولكن الآية تعنى أيضا «عزلناهم عن العالم من حولهم» واللغة العربية لاتزال تستعمل جملة «ضرب حوله ستارا من العزلة، وتعنى «عزله كلية عما يحيط به».

فأى التفسيرين أقرب؟

المعروف أن كـتب التفسير تتبنى فكرة العزلة بطريق النوم، هى فكرة تستندبالدرجة الأولى إلى أسطورة مسيحية تقول: إن سبعة من أتباع المسيح لجئوا إلى أحد الكهوف هرباً من الاضطهاد الدينى فى عصر الإمبراطور «ديكيوس» وقد اكـتـشفت الشرطة أمـرهم وسـدوا عليـهم منفـذ الكهف، فظلوا نائمين بداخله مـائة وسـبـعـة وثمـانين عـامـًا طبـقـًا لإحدى الروايات وثلثمائة وخمسة وسبعين عـامـًا طبـقـًا لرواية أخرى. والقـرآن لايثبت الزعم ولا ينفيه.

وخلو النصين من التـفـاصيل يشـير إلى فكرة التـعـمـد القـرآنى لاخـتـيـار هذا الموقف وسطاً.

وتجنب كلمة «النوم» بالذات تبدو بمثابة اقتراح مجدد للبحث عن تفسير آخر أكثر شمولا.

إلى جانب ذلك يبدو الإصرار على ذكر كلمة «الرقيم»، ظاهرة أكثر مدعاة للتريث فى قبول الأسطورة المسيحية.

«الرقـيم» رمـز واضح مـحـدد للنشـاط التجارى الذى تميزت به الأمم المسيحية فى العصور الحديثة. و«الكهف» رمز آخر محدد للنشاط الكهنوتى فى الأديرة المتوحدة وأتباع النساك فى الجبـال. وترتيب وضع الكلمـتين فى النص «الكهف والرقـيم» يبـدو بمثـابة تلخيص مذهل لتاريخ المسيحية بأسرها التى بدأت فى كـهـوف الرهبـان وانتـهـت فى بورصـات المدن الكبـيرة والبنوك وهو أيضـًا نبـوءة واضـحـة بالمصـيـر المادى لتـعـاليم المسيح.

وهذا الاقتراح لابد أن يدعو فى النهاية إلى اعتبار القصة كلها عملا رمزيا متعمدا.

فالشـواهد تشير بوضـوح إلى أن القرآن لا يسرد حادثة معينة داخل أية تفاصيل.

ونقاط الاقتراح تتوالى على هذا النحو:

أولا:

تعـمـد النص إغـفـال كلمة «النوم»، وهى فى الواقع الكلمة الوحيدة التى كان بوسعها أن تؤكد حدوث المعجزة. ولو أن القرآن يرمى إلى الحديث عن «خارقة» غير طبيعية، فمن المستبـعد حقـًا أن يتعمد إغفـال تلك الكلمة أو يتجنب ذكرها بوضوح كلى.

ثانيًا:

وردت كلمـة «الرقـيم» فى نص بالغ الإيجاز دون أن يكون لها ثمة علاقة مباشرة بتفاصيل المعجزة. ولو كانت القصة تروى حدوث خارقة غير طبيعية فقط لما كان ثمة حاجة ملحة إلى ذكر «الرقيم» أصلا.

ثالثًا:

قـدمت الآيات الكريمة صـورة غـيـر مـحصورة لمجموعة من النساك لجئوا إلى كهف ما عـدداً معينا من السنين ثم غـادروه فى النهاية. ولم تـقـدم الآيات بأية تفاصـيل كـتـثبيت حدوث المعجزة أو عـدم حدوثها، والقرآن لا يتعامل مع الظواهر غير الطبيعية بهذا الأسلوب إلا إذا كان ثمة تفسير آخر أكثر احتمالا يعترض طريق التحديد، أما التفاصيل فتبدأ بعد ذلك فى هذا النص.

«نحن نقص عليك نبأهم بالحق.. إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم إذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والأرض، لن ندعـو من دونه إلهـًا، لقد قلنا إذاً شططا، هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهـة، لولا يأتون عليهم بسلطان بين فـمن أظلم ممن افـتـرى على الله كذباً وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله، فأووا إلى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته ويهيئ لكم من أمركم مرفقا».

والواضح حتى الآن أن القرآن يشير إلى أول ثورة دينيـة فى المسـيـحـيـة، وهى تلك الثورة التى يعرف أتباعها باسم «الموحدون» فى الشـرق وباسم «المفكرون» فى الغـرب لأنهم يرفضون الاعتراف بعقيدة التثليث. و«الآلهة» هى عيسى المسيح ومريم العذراء.

والآية: «لولا يأتون عليهم بسلطان بين» إشارة مذهلة إلى حجة الموحدين الذين تحدوا القـائلين بالتـثليث بأن يثـبـتـوا أن عـيسى المسيح قال إنه ابن الله.

وذلك بالضبط هو مـا سيـعمل الرهبان على تزويره فى نسخ الإنجيل حتى كتبت فى نهاية القرن الأول..

أما نقطة النقاش هنا فهى قول القرآن:

«وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله».

فالاعـتـزال حـادثة مـعـروفـة فى مـعظم الديانات، وهى أيضا حقيقة تاريخية فيما يخص الموحـدين بالذات. وليس ثمـة اقتراح واحد هنا بحدوث أية معجزة، فهؤلاء الرجال يعتـزلون بقـيـة الفرق القائلة بالتثليث التى تقترف إثم الشرك بالله اعتزالا عاديا خاليًا من أية إشارة إلى الخوارق غير الطبيعية.

ثم تطل تفاصيل أكثر:

«وترى الشــمـس إذا طلعت تزاور عن كـهـفـهم ذات اليمين، وإذا غربت تقرضهم

ذات الشمال، وهم فى فجوة منه، ذلك من آيات الله، من يهد الله فهو المهتد، ومن يضلل فلن تجد له وليًا مرشدًا».

والذى يلفت النظر هنا أكثر هو سرد التفاصيل لمكان الشمس بالنسبة للكهف مما يوحى للوهلة الأولى بأن ذلك هو موطن المعجزة، ولكن المعروف أن أى امرئ ذى معلومات جغرافية محدودة يستطيع أن يؤكد أن حركة الشمس هنا لا تقترح أية معجزة، فالكهف ذو المدخل الشمالى فوق مدار السرطان لا تصله الشمس مباشرة لأنها تشرق عن يمينه وتغرب عن يساره طوال أيام العام.

فماذا يقترح النص على وجه الضبط؟

المعروف أن المفسرين القدامى اعتبروا حركة الشمس جزءاً من المعجزة، وهو تفسير لا يخالف روح النص بأى حال.

ولكن معلومات هذا العصر تتقدم بتفسير آخر أكثر مطابقة للظروف الطبيعية السائدة فى مناطق انتشار المسيحية الأولى، وتلغى حدوث المعجزة فى هذا الموضع على الأقل، وهو عمل يمكن أن يظل قاعدة لمحاولة مخلصة فى البحث عن أبعاد الرمز فى بقية النص.

ولعل الآيات القادمة تلقى مزيداً من الضوء على هذه النقطة:

«وتحسبهم أيقاظا وهم رقود ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد».

وهنا ترد أول إشارة إلى «النوم» باعتباره عكس اليقظة، وترد بقية التفاصيل الخاصة بكلب الحراسة ومكانه عند المدخل فى وضع محدد حافل بالحياة.

والسؤال المباشر: هل هذه طريقة القرآن المتميز بالإيجاز فى سرد الحوادث الخارقة؟

وماذا تعنى «نقلبهم ذات اليمين وذات الشمال» إذا كان بنص يقترح تفسيراً حرفيًا؟

أنا أعتقد أن إجابة الأسئلة ستبدو أكثر يسراً وتحديداً عبر تفسير رمزى لكل وحدات الصورة.

وسوف أحاول أن أثبت هذا الاقتراح.

الآية تقول: «وتحسبهم أيقاظا وهم رقود، ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال، وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا».

وهذه الصورة التى يعتبرها معظم المفسرين نقطة الحادثة فى رواية أهل الكهف،تثير- فى الواقع مزيداً من الثقة فى تبنى تفسير رمزى من نوع مغاير فالوحدات اللفظية المخصصة لتحديد صورة القديسين داخل الكهف تتميز بأربع ظواهر حادة من ظواهر الرمز.

الأولى:

أن الآية تقول «وتحسبهم أيقاظا وهم رقود» ولو كانت الصورةتتعامل مع نظر بضعة من القديسين النائمين فى أحد الكهوف لما كان ثمة حاجة إلى تحديد لحظة «الشذوذ» فى المظهر فالنوم ظاهرة عادية من جميع الوجوه وعندما يرى المرء بضعة رجال يستلقون فى كهف ما، فإن أول ما يخطر بذهنه أنهم هاجعون للنوم إلا إذا كان ثمة شىء شاذ يعترض طريق رد الفعل الطبيعى لديه وإشارة القرآن إلى هذه النقطة بالذات لا يمكن اعتبارها مجرد وحدة لفظية عادية.

الثانية:

أن الآية تقول «ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال» وهى حركة تحتمل التفسير بحالة واضحة من النوم القلق، ولكنها - بالتأكيد - تحتمل أكثر من تفسير آخر ولو كان القرآن يتعامل مع صورة واحدة محددة لبضعة قديسين يلجئون للنوم فى كهف ما، لاستبعد كل مسارب التفسيرات الجانبية.

الثالثة:

الإشارة إلى وضع الكلب المتأهب للحراسة فى مدخل الكهف جزء جانبى من الصورة الأصلية يضاهى أجزاء الرمز العاملة فى إبعاد الأصل القائم وراء السطح اللفظى.

وليس ثمة شك أن الصورة مكتملة بدون ذلك الجزء، وأن الإصرار على ذكره فى نص موجز لابد أن يكون عملا ذا أهداف أوسع نطاقاً.

الرابعة:

أن الآية تقول «لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا» وهى إشارة واضحة إلى حالة من الشذوذ لا يمكن تفسيرها كلية داخل أبعاد صورة القديسين الهاجعين للنوم فى أحد الكهوف.

وموجز هذا كله أن الوحدات اللفظية فى الآية تتميز بظاهرتين:

الأولى:

أنها تتطابق تمامًا مع حدود التفسير المعروف الذى يتبنى قصة شبان «إيفيسوس» فى عصر الإمبراطور «ديكيوس».

الثانية:

أن كل جملة فى النص المقدس تأتى فى صيغة أكثر اتساعًا من أبعاد تلك القصة وحدها.

ولعلنى أستطيع أن أقترح هنا أن ثمة تياراً رمزياً خفياً يجرى تحت سطح الأحداث الظاهرة فى الرواية، وأن القرآن يجمع بين صورة محددة لبضعة رجال فى أحد الكهوف النائية وبين صورة أخرى شاملة لرمز أوسع أبعاداً.

وهنا تصبح الآية: «وتحسبهم أيقاظا وهم رقود» رمزا لحالة الركود المعروفة فى تاريخ المسيحية بين ميلاد **عيسى** وبين عصر **الإمبراطور قسطنطين**، وهى فترة تميزت بحالة حادة من الخمود الكلى فى جميع مناطق الدين الجديد.

وتصبح الآية «ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال» رمزا لحالة التيه التى عاشها أتباع المسيحية فى تلك الفترة، متلمسين طريقهم لنشر تعاليم المسيح بين أوروبا وبين إثيوبيا عبر أديرة سيناء وكهوف الرهبان فى جبال البحر الأحمر.

دراســـــة
الرمـــز فـــى القـــــرآن



وتصبح الآية «وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد»، إشارة أكثر وضوحًا إلى أن الدين الجديد كان يواصل انتشاره فى مناطق مأهولة بالشعوب التى تحترف الرعى وهى حرفة شعوب أوروبا خلال تلك الفترة بصورة عامة، وحرفة سكان سيناء والمناطق العربية المجاورة وإثيوبيا.

ثم تصبح الآية: «لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبًا»، إشارة أخرى إلى تلك الفكرة التى سادت المسيحيين الأوائل - خاصة فى أوروبا - والتى ظلت تربط بين التعبد وبين ممارسة الزهد المسيحى المتطرف إلى حد تجاوز النطاق الطبيعى بكثير، وحتى معظم الرهبان كانوا يمارسون حياة أقرب إلى حياة المتوحشين فى الأدغال، ويطلقون لحاهم وشعورهم ويعزفون عن الغسل ويطيلون أظفارهم ويعيشون العمر كله فى مسوح ممزقة وهى ظاهرة بوذية مازالت معروفة حتى الآن.

والنص بأسره موافق هذا التفسير إلى حد يدعو لإثباته، والآية تحمل مزيدا من التفاصيل:

«وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم قال قائل منهم: كم لبثتم؟ قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم. قالوا ربكم أعلم بما لبثتم فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاماً فليأتكم برزق منه وليتلطف ولا يشعرن بكم أحداً. إنهم إن يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم فى ملتهم ولن تفلحوا إذا أبداً».

القصة عادية إلى هذا الحد، فليس ثمة إشارة إلى حدوث أية معجزة، والقرآن يروى الحادثة كما وقعت بين أصحاب الكهف دون أن يحدد مدى «الزمن» الذى مضوه نائمين.

ولكن المعجزة تأتى من أسطورة مسيحية تقول إن الرجل الذى ذهب ليشترى الطعام - واسمه **جامبليكوس** - انكشف أمره بعد أن قدم للبائع عملة فضية من عصر **ديكيوس**.

والقرآن لا يشير إلى هذه الحادثة من بعيد أو قريب، ولكنه يثبت بوضوح أن أصحاب الكهف قد انكشف أمرهم فى النهاية دون أن يحدد متى حدث ذلك وهل وقع فى اليوم نفسه أم بعد عدة سنين.

«وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها، إذ يتنازعون بينهم أمرهم فقالوا ابنوا عليهم بنيانا ربهم أعلم بهم، قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذن عليهم مسجدا»

وهنا تتفتح ثلاث وقائع محددة:

الأولى:

أن أصحاب الكهف قد حكم عليهم بالموت، وذلك مايشير إليه القرآن بقوله «ليعلموا أن وعد الله حق».

الثانية:

أن الفريق الذى عثر عليهم كان يمثل فى معظمه - سلطة الدولة الوثنية وقد نال حق إصدار الحكم النهائى لأنه يمثل - السلطة الأقوى.

الثالثة:

أن ثمة مجموعة من المسيحيين كانت بين أفراد تلك الفرقة، وقد عجزوا عن إنقاذ أصحاب الكهف من الموت ولكنهم قرروا اعتبارهم قديسين وهو ما يشير إليه القرآن بقوله:

«لنتخذن عليهم مسجداً».

معلنا بوضوح بداية تلك الظاهرة التى ستعرف فى تاريخ المسيحية بإقامة النصب وعبادة القديسين.

والقصة لاتزال تخلو من المعجزة.

فالذى رواه القرآن حتى الآن أن بضعة رجال من أتباع التوحيدية قد لجئوا إلى كهف ما هرباً من الاضطهاد ثم انكشف أمرهم بعد أن لفتوا الأنظار فى المنطقة المجاورة وصدر ضدهم حكم بالموت؛ فيما اعتبرهم باقى المسيحيين قديسين شهداء.

ولكن المعجزة تأتى من الأساطير المسيحية وحدها التى تدخل فى تفاصيل بالغة التعقيد وتجعل من الحادثة بأسرها خارقة حافلة بالغموض عبر كل جزء.

وموقف القرآن من هذه الأساطير موقف رفض واضح: «سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربى أعلم بعدتهم، ما يعلمهم إلا قليل فلا تمار فيهم إلا مراء ظاهراً ولا تستفت فيهم منهم أحداً».

وكلمة «منهم» تعنى المسيحيين على الإطلاق.

ومن الواضح أن القرآن يرفض ما يقوله المسيحيون فى شأن أصحاب الكهف، ولكنه يشير بقوله «فيهم منهم أحدا» إلى أن أصحاب الكهف كانوا فعلا من المسيحيين.

وهذه نهاية القصة فى القرآن.

ولكن الإشارة إلى ثلثمائة العام تأتى بعد ذلك فى مرحلة خاصة من تطور النص، ولابد من تجميع وحدات القصة مرة أخرى لكى تتفتح نقطة الحادثة عبر التوزيع اللفظى المتلاحق.

وهذا عمل قائم بذاته لابد أن أقوم به فى فصل خاص.

الملاحظ فى قصة أصحاب الكهف أنها تروى مرتين على التوالى داخل بعد شعرى واحد: المرة الأولى تتميز بإيجاز متعمد بطريقة واضحة.

«إذ أوى الفتية إلى الكهف فقالوا: ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشدا. فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عدداً، ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً، وهذا الهيكل العام يضم أربع نقاط ذوات وضع رئيسى فى القصة.

الأولى:

إغفال العدد بالنسبة لأبطال القصة وبالنسبة لسنوات العزلة داخل الكهف.

الثانية:

إغفال «نوعية» العزلة، وهل تمت بطريق المعجزة أم تمت على نحو عادى كما حدث دائماً فى تاريخ الرهبنة.

وفى مقابل نقطتى الإيجاز ثمة نقطتا إثبات:

الأولى:

إن الاعتزال تم بمقتضى حاجة دينية ملحة لتجنب أخطاء الآخرين.

الثانية:

أن ثمة حزبين معينين سيدخلان فى نقاش حاسم حول قضية الزمن فى القصة.

وهنا لابد أن يشير الرد إلى أن النص لا يقترح حدوث المعجزة ولا ينفيها، وأنه يتعامل مع حد شعرى داخل نطاق الوحدة اللفظية التى تحمل أكثر من تفسير، فكلمة «النوم» لا ترد فى النص وكلمة «بعثناهم» تعنى «البعث من الموت» أو النوم أو حالة الخمود، واللغة العربية تستعمل اصطلاح «بعث الأمم» بمعنى «انطلاقها» وراء أهداف جديدة بوسائل أفضل، وليس ثمة ما يحول دون تبنى هذا المعنى بالنسبة لأبعاد النص.

ثم يعود القرآن فيروى القصة مرة أخرى بتفاصيل أكثر:

«نحن نقص عليك نبأهم بالحق. إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى، وربطنا على قلوبهم إذ قاموا فقالوا: ربنا رب السموات والأرض لن ندعو من دونه إلها لقد قلنا إذاً شططا. هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة، لولا يأتون عليهم بسلطان بين فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا».

والواضح هنا أن القرآن يتعامل مع قصة مجموعة من «الموحدين» المسيحيين الذين رفضوا قضية الثالوث ورفضوا اعتبار المسيح ابن الله معلنين أن «التثليث» فكرة باطلة لادليل عليها. والمعروف أن كلمة «ابن الله» ذاتها - فى لغة المسيح تعنى أيضاً «عبدالله أو خادم الله»، فالقضية اختلاف فى تفسير رمز معين، وليس ثمة شك أن المسيح كان أكثر الأنبياء إيغالا فى أبعاد الرمز والنص القرآنى يتعامل مع هذه الفكرة بطريقة متعمدة خصوصاً عندما يبدأ فى تحديد موقع الكهف:

«وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين، وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال، وهم فى فجوة منه، ذلك من آيات الله، من يهد الله فهو المهتد، ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشداً»، وهذا بالضبط أسلوب المسيح عبر إشاراته ذات البعد الرمزى المباشر. ثم تصل هذه الصورة التى تظهر خط الرمز بطريقة متعمدة.

«وتحسبهم أيقاظا وهم رقود، ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال، وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد، لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً، ولملئت منهم رعباً».

ولكن القرآن لا يستعمل هنا رمزاً مسيحياً خاصاً لا واقع له، فالقصة لاتزال عماد الحادثة بأسرها. والنص يتعامل معها داخل إطار الرمز الشامل، وهذا يعنى أن قصة أصحاب الكهف التى أشار إليها أكثر من مرجع تاريخى آخر، تروى هنا فوق قاعدة رمزية عامة من شأنها أن تعدد أيقاظاً أكثر أهمية فى تاريخ العالم. وهذا يتضح بجلاء عبر الآيات التالية:

«سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم، ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجماً بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربى أعلم بعدتهم»

ثم يصل عدد آخر:

«ولبثوا فى كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً. قل الله أعلم بما لبثوا»، والملاحظ أن محاولات الأساطير لتحديد عدد أصحاب الكهف محاولات مرفوضة بالنسبة للقرآن. وإذا كان بعض المفسرين المسلمين قد تبنوا العدد «سبعة» لأنه ورد وحده، فالواقع أن ذلك مجرد اجتهاد خاص لا دليل عليه.

ومادام القرآن يقول: «مايعلمهم إلا قليل» فمن المستبعد أن يكون أى من الأرقام المذكورة مطابقة لواقع العدد.

وذلك يعنى أن القصة تنتهى فى القرآن دون إشارة حاسمة لعدد أصحاب الكهف.

أما عدد السنين التى قضوها فى الكهف فترد بعد ذلك فى وحدة قائمة بذاتها، وبعد آيتين لا علاقة مباشرة لهما بجسم القصة:

«لا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً، إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت وقل عسى أن يهدين ربى لأمرى من هذا رشدا، ولبثوا فى كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً».

وإذا كان بعض المفسرين يلحقون عدد السنين بعدد أصحاب الكهف فى الآيات السابقة ويعتبرون العددين معاً جزءاً من السر الذى لم يشأ القرآن أن يفصح عنه، فإن هذا التفسير أيضاً دليل عليه.

والأقرب إلى روح اللغة العربية أن يعتبر المرء آية:

«ولبثوا فى كهفهم»

تقريرا يتميز بصفة الإثبات، خصوصاً بعد أن أشار القرآن إلى السنين القمرية الزائدة طلبا للدقة فى تاريخ الحوادث الكبيرة.

وهذا يعنى أن عدد سنوات العزلة - الذى لم يفصح القرآن عنه داخل القصة - قد ورد بعد أن انتهت رواية الحوادث وبعد أن وصلت القصة ذاتها إلى نهاية واضحة وتم فصلها عن بقية التقارير بآيتين كاملتين:

فهل يستطيع المرء أن يفترض أن قصة أصحاب الكهف ترد فى القرآن لتأدية أبعاد رمزية تحت سطح الألفاظ؟

وأن الحادثة التى تروى لجوء بضعة رجال إلى كهف ما عدداً ما من السنين، تضم - داخل أبعادها اللفظية - رموزا محددة أكثر شمولا؟

أنا أفترض ذلك.

وأقيم افتراضى على نقطتين أساسيتين:

دراســــة
الرمــز فــى القــــرآن



الأولى:

أن - قصة أصحاب الكهف - التى وردت فى الأساطير المسيحية - تعاد فى النص القرآنى مجردة تماماً وفى كل المواضع من فكرة المعجزة - فالقرآن لا يشير إلى عدد السنين ولا يشير إلى فكرة النوم، ولا يقترح حدوث المعجزة بأى حال.

الثانية :

أن «التحديد» - الذى أورده القرآن - حدث فى موضعين مهمين بالنسبة لتاريخ المسيحية.

الموضع الأول يخص موقع الكهف فوق مدار السرطان، وهو بالضبط مكان انتشار المسيحية بصورة عامة. والموضع الثانى يخص عدد السنين الذى جاء منفصلا عن أصل القصة ومحدد بالسنوات الشمسية والقمرية، وهو بالضبط عدد السنوات التى قضتها المسيحية قبل أن تتبناها الدولة الرومانية وتصبح دين الدولة الرسمى، وإذا كان هذا الافتراض سليماً كما يبدو لى، فأنا أنوى أن أقترح هنا أن قصة أصحاب الكهف - كما وردت فى القرآن - كانت تتجاوز معلومات العالم التاريخية فى عصر النبى، وأن أحدا من المفسرين الأوائل لم يكن بوسعه النفاذ إلى منطقة الرمز التى تعتمد أصلا على معلومات لا يملكها، ولعل ذلك هو المصدر الحقيقى لإصرار القرآن على استعمال حدود لفظية واسعة مثل:

«فضربنا على آذانهم»

ومثل تأخير الآية:

«ولبثوا فى كهفهم ثلاث مائة سنين، وازدادوا تسعاً»

والواقع أن وجود احتمالات التفسير المتعددة دليل حاسم على هذه الحقيقة، ولكن الرد يحتاج دائما إلى مزيد من الأمثلة لكى يطمئن إلى أى افتراض، ومادام القرآن قد قدم لنا هذا المنفذ فى سورة الكهف، فليس ثمة ما يحول دون القول بأن ذلك قد حدث أيضا فى بعض السور الأخرى.

وأنا أبحث عن سند تاريخى لهذه الحقيقة وأزعم أن أجده فى قصة **ذى القرنين** الذى ذكره القرآن وعرفه العالم باسم **«دارا الأكبر»**.

ولايزال هدف البحث أن أعرف مزيدا من التفاصيل عن طريقة القرآن فى التعامل مع الحقائق التاريخية المجهولة للعالم فى عصر النبى.

بداية الحديث عن **ذى القرنين** مقدمة عامة تصل قرب نهاية سورة الكهف:

«ويسئلونك عن ذى القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكــرا. إنّا مكنا له فى الأرض وآتيناه من كل شىء سببا».

وعبر هذه المقدمة المؤخرة يتضح منهج القرآن فى اختياره لحدود لفظية واسعة تحمل أكثر من تفسير وتتسع على الدوام لكل الحقائق التاريخية المتوقعة، فكلمة (ذى القرنين) تنال ثلاثة تفسيرات:

الأول:

أنها كنية **الإسكندر الأكبر** كما اعتقد كثير من علماء المسلمين نتيجة افتقارهم إلى معلومات تاريخية أكثر دقة.

الثانى:

أنها إشارة إلى رؤية النبى **دانيال** التى وردت فى الإصحاح الثالث عندما فسر حلمه بالكبش ذى القرنين على أنه رؤية لاتحاد مملكتى **ميديا وفارس** تحت حكم **كيروس**.

الثالث:

أنها إشارة إلى الملك **دارا الأكبر**، أو **ساريوس الأول** الذى عاش بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد.

والواضح هنا أن كلمة (قرن) ذاتها تمتلك معنيين، فهى إما قرن الحيوان أو قرن من الزمن، واختيار القرآن لهذا اللفظ بالذات منهج واضح لما أريد أن أدعوه هنا (بالحد اللفظى الواسع).

أما ترجيح إحدى التفسيرات السابقة أكثر من سواها، فهو عمل لابد أن تقوم به الآيات الكريمة وحدها والقصة تبدأ بإحدى الرحلات:

«فأتبع سبباً حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فى عين حمئة ووجد عندها قوماً قلنا ياذا القرنين إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسناً، قال أما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد إلى ربه فيعذبه عذاباً نكراً، وأما من آمن وعمل صالحاً فله جزاءً الحسنى وسنقول له من أمرنا يسرا».

وهنا يتضح أن التفسير الذى يختار **الإسكندر الأكبر** تفسير تنقصه الدقة، فالقرآن يتحدث عن ملك ذى رسالة دينية كما يبدو من النص - وليس ثمة دليل تاريخى واحد على أن **الإسكندر الأكبر** كان يمتلك الرسالة بأية حال، بل من المؤكد أنه اعتبر نفسه إلها فى السنوات الأخيرة وهى حقيقة من شأنها أن تبعده كلية عن هذا النص. أما النقطة الأكثر أهمية هنا فتبدو عبر إشارة القرآن إلى مغرب الشمس فى العين الحمئة، فالمعروف أن كلمة «حمئة» تعنى الوحل الأسود، «والعين» وهى كل مجمع من الماء، وذلك بالضبط هو البحر الأسود الذى تنتهى عنده الحدود الغربية لإمبراطورية **داريوس** الذى عاش بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد.

يؤكد هذا الاقتراح أن **داريوس** - كما ثبت تاريخياً - كان من أتباع **زرادشت**،

وكان ملكا موحداً ذا اهداف دينية محدودة، والإنجيل يشير إليه فى أكثر من عشرة مواضع باعتباره الملك، الذى سمح لليهود بإعادة بناء المعبد غير أن الاقتراح لا يمكن أن يظل نهائياً حتى تطابق بقية الآيات. والإشارة تبدأ برحلة أخرى:

«ثم أتبع سبباً، حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها ستراً».

والقرآن يشير هنا إلى القبائل البربرية على شواطئ البحر الكاسيبى الذين كانوا يقطنون السهول المعروفة باسم «بلاد الشمس المشرقة»، فخلو المنطقة من المرتفعات يجعلها معرضة للشمس، خالية من السحب طوال العام.

وهذه بالضبط هى الحدود الشرقية لإمبراطورية داريوس ثم تبدأ رحلة أخرى:

«حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوماً لا يكادون يفقهون قولا قالوا ياذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون فى الأرض فهل نجعل لك خرْجًا على أن تجعل بيننا وبينهم سداً».

والسدان هما جبلا أرمينيا وأذربيجان، وقول القرآن (لايكادون يفقهون قولا) إشارة سليمة إلى أن سكان هذه المنطقة - رغم خضوعهم لفارس - كانوا لا يتحدثون اللغة الفارسية، ولم يكونوا من أصل إيرانى أو هندى أوروبى.. والواقع أن معظم المؤرخين يلحقونهم بالقبائل القوقازية التى تعيش غربى المنطقة.

والنص هنا يتحدث عن معاهدة عسكرية تدفع بموجبها ضرائب لدولة إيران على أن تبنى الدولة قلاعًا عسكرية على حدودهم لحمايتهم من هجمات البرابرة، والقرآن يدعو أولئك البرابرة (يأجوج ومأجوج) وهو اسم محدود وتاريخ حافل بالغموض والالتحام.

فالإنجيل يشير إلى هذه القبائل إشارات متعددة ومتناقضة فى أكثر المواضع، والمؤرخون لا يتفقون على نقطة خاصة بأسباب هذا الاختلاف. ولكن المعروف بصفة عامة أن قبائل (يأجوج ومأجوج) قبائل قوقازية ذات صبغة عسكرية كانت تسكن المنطقة فى الشمال والشمال الشرقى للبحر الأسود، وتدعىَ أحيانا (توبال وميسكو)، ومن المرجح أنها قد أعطت اسمها لنهر توبال ونهر ميسكو الذى تقوم عليه مدينة موسكو الحالية.

والقرآن لا يتتبع هذا التاريخ ولكن إشارته إلى مناطق تلك القبائل إشارة سليمة بالنسبة لكل المعلومات المتوفرة وهى أيضا تأكيد آخر بأن ذا القرنين المقصود هنا هو **داريوس الأكبر** فالثابت تاريخيًا أن القبائل البربرية كانت مصدر متاعب لا تنضب للإمبراطورية الفارسية وأن **داريوس** قام بحملة لإخضاعها عام ٥١٢ قبل الميلاد.

والملاحظ أن النص بأسره يتناول رحلات **داريوس** الثلاث لتأمين الإمبراطورية بين عام ٥٢١ وعام ٤٨٢ قبل الميلاد.

الرحلة الأولى الى الغرب، وقد انتهت عند البحر الأسود والثانية إلى الشرق، وقد انتهت وراء شواطئ الكاسيبى.

والثالثة إلى الشمال حتى جبال أذربيجان وأرمينيا فإذا لاحظ المرء إشارات القرآن إلى ديانة التوحيد التى حمل الملك رسالتها، ثم كلمة (ذى القرنين) التى تعنى أيضا كل من يعيش بين نهاية قرن زمنى وبداية قرن آخر، بجانب الإشارات الواضحة إلى الحروب ضد القبائل القوقازية، فإن الاقتراح بأن القرآن يقصد **داريوس الأكبر** يبدو إقتراحاً أكثر ثباتاً تؤكده ثلاث حقائق مهمة:

الأولى:

أن **داريوس** كان من أتباع النبى زرادشت

الثانية:

أنه عاش فى نهاية القرن السادس وبداية القرن الخامس.

الثالثة:

أنه الملك الفارسى الذى تكفل بتأمين حدود الإمبراطورية على طول المناطق الواقعة إلى الغرب والشرق والشمال.

أما الدليل الحاسم فيأتى عبر إشارة القرآن إلى بناء القلاع العسكرية بين رعايا الإمبراطورية وبين قبائل القوقاز:

«قال ما مكنى فيه ربى خير فأعينونى بقوة أجعل بينكم وبينهم ردمًا، آتونى زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله ناراً قال آتونى أفرغ عليه قطراً، فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبًا، قال هذا رحمة من ربى فإذا جاء وعد ربى جعله دكاء وكان وعد ربى حقا».. والردم، أو القلعة العسكرية حائط عظيم وصفه بعض المفسرين القدامى وتصفه دائرة المعارف البريطانية على هذا النحو:

«يعرف باسم (ديربنت) أو (داربند) وهو اسم مشتق من إحدى مدن قوقاسيا فى ولاية راجستان على شاطئ الكاسيبى الغربى. ويسمى أحياناً (بسد الإسكندر) طوله خمسون ميلا، وارتفاعه ٢٩ قدما، وسمكه ١٠ أقدام وله بوابات حديدية عند أبراج المراقبة والمعروف أنه قد بنى فى القرن الخامس قبل الميلاد لحماية الحدود الفارسية من غارات القوقازيين».

وقول القرآن (آتونى زبر الحديد) إشارة واضحة إلى أن قضبان الحديد كانت تستعمل لإقامة البوابات، أما اسم: (سد الإسكندر) فقد جاء نتيجة الخلط بين **داريوس** وبين الإسكندر عند بعض المفسرين القدامى.

والواضح هنا أن القرآن يسلك منهجًا معينا فى تعامله مع الحقائق التاريخية، ويستعمل الألفاظ بطريقة تهدف إلى إفساح المجال الرمزى المتماسك الأبعاد تحت سطح التفسير المباشر.. فهل ثمة خصائص أخرى لهذا المنهج؟

إن دراسة النص السابق ومقارنته بمعلومات المؤرخين الثابتة تستطيع أن تتقدم بإجابة أكثر مدعاة للثقة.

دراســـة
الرمـــز فـــى القــــرآن



وهذا ما أزمع أن أفعله الآن.

أسلوب القرآن فى التعامل مع حقائق التاريخ وحدة لفظية شديدة التركيز والعمق، وتتجدد على الدوام عبر نطاق من الخطوط الحادة، ولعل تتبع هذه الظاهرة فى آيات الرمز الخاصة بأصحاب الكهف وقصة ذى القرنين تستطيع أن تقود إلى مثال كلى فى نهاية المطاف:

فالقصتان تبدآن معاً بالإشارة إلى يقينية الخبر ذى المصدر الإلهى الخالص (نحن نقص عليك نبأهم بالحق) وبعد ذلك «ويسئلونك عن ذى القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا، ثم ترد الإشارة مرة أخرى (كذلك قد أحطنا بما لديه خبرا).

وهذا الإصرار الواضح على التزام اليقين ليس مجرد وحدة لفظية خاصة أنه إشارة إلى قيمة المعرفة اليقينية لحقائق التاريخ، وإشارة إلى أغراض الرواية التى تتعدى حدود الترف القصصى.

ظاهرة أخرى تتمثل فى الذى يحتمل أكثر من تفسير حسن الصياغة مثل: (فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا) وهى صورة تشمل حالة النوم بموجب المعجزة أو حالة الركود الاجتماعى «وكذلك قول القرآن «وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال» فالفعل «تزاور عن» والفعل (يقرض) من أفعال «التعمد» وهو ما أوحى للمفسرين بحدوث المعجزة، فقد كان من الواضح أن الشمس «تتعمد» تجنب الكهف.

ولكن الفعلين يشيران أيضًا إلى طبيعة القانون فى حركة الشمس وهى طبيعة متعمدة بدورها.

وفى قصة ذى القرنين استعمل القرآن حدوداً لفظية شديدة الاتساع مثل «حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فى عين حمئة» وهى صورة تطابق التفسير بالأسطورة القديمة وتطابق أيضًا التفسير الحديث بأن **داريوس** وصل إلى حدود إمبراطوريته الغربية عند البحر الأسود ومثل «حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سترًا» وهى إشارة سليمة إلى القبائل البربرية التى كانت تعيش فى السهول المطلة على سواحل الكاسيبى ثم قول القرآن:

«حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما لايكادون يفقهون قولا».

وهى إشارة أخرى إلى القبائل الناطقة بلغات قوقازية فى جبال أرمينيا وأذربيجان. بل إن كلمة «ذى القرنين» ذاتها حد لفظى متسع لكل التفسيرات القديمة والحديثة على السواء.

من الواضح أن القرآن يختار هذا الأسلوب لتأدية أغراض التعبير المعقدة بالنسبة لظواهر التطور.

فالثقافات العامة تتغير ومعارف العصور تخضع لعملية تنقية متواصلة، ولكن الحقائق ذاتها لا تتغير ولا تخضع للتطور، وذو القرنين مثلا الذى كان بالنسبة لمعارف القرن السادس ملكا أسطوريا يخترق العالم شرقًا وغربًا، أصبح اسمه فى هذا العصر **«داريوس الأول»**، ويستطيع أى مرجع تاريخى صغير أن يحدد غزواته بدقة بالغة، فالشخصية نفسها أصبحت ذات ملامح جديدة، وكذلك أصبحت المعارف والحوادث والنتائج والقرآن الذى يتعامل مع هذه الظاهرة البالغة التعقيد، ويتعرض لموضوعات المعرفة المتغيرة دون أن نتورط فى حلقة المتناقضات ذاتها، يشير بوضوح وبطريقة لاتقبل الجدل إلى مصدره الإلهى المتعالى فوق أى جهد بشرى، وقد قال المستشرق آرو مشيراً إلى هذه النقطة:

(لقد ثبت لى أنه من الطيش أن يتقدم المرء لفهم القرآن دون معرفة أكيدة ومتكاملة ونهائية للغة العربية فالواقع أن كل ماكنت أعتبره مجرد أسطورة مثل بقية أساطير الإنجيل وجدته بعد ذلك عندما اكتملت معارفى باللغة، عملا لغوياً خارقًا لا يمكن تصوره فى أى لغة أخرى».

وهذه بالضبط النقطة التى ظللت أستعد للوصول إليها طوال هذه الدراسة.

فالحد اللفظى الواسع فى القرآن ليس مجرد حد بلاغى وليس ظاهرة لغوية من مظاهر اللغة المتداولة فى القرن السابع الميلادى. إنه وحدة كاملة بذاتها تمتلك كل مقومات الأصالة والإعجاز.. وحدة رمزية صاعقة العمق من شأنها أن تتعامل مع موضوعات المعارف المتغيرة دون أن يصيبها التغيير وتتعامل مع ما يعرفه أحد العصور دون أن تقتصر عما سيعرفه العصر القادم وتتعامل مع عقل أسطورى دون أن تفقد أصالتها العلمية وتتعامل مع الشعر والحق عبر إطار لا يمكن مجاراته أو تقليده بأى حال.

ولعلنى لا أستطيع أن أتتبع كل هذا الثراء بالأمثلة ولعلنى لا أستطيع أن أظهر لحظات الترابط المذهلة بين الواقع فى كل الحالات ولكنى أزمع أن أبذل جهدى لحشد أكبر عدد ممكن من الأمثلة عبر نقاش أكبر عدد ممكن من المسائل، وأزمع أن آمل فى النهاية الحصول على دليل أكثر ثباتا على أن الحد اللفظى الواسع هو إحدى علامات المعجزة فى القرآن.

وإن الرمز هو الطريق الأكثر وضوحًا أمام اللغة العربية من تقسيمات البلاغة الأخرى.

فيما يخص سورة الكهف فأنا ألفت النظر هنا إلى أننى كنت قد فرغت من نقاش جزءين كاملين منها، الجزء الأول يضم قصة أصحاب الكهف، والجزء الثانى يضم قصة داريوس الأكبر..

والتفسير الرمزى لقصة أصحاب الكهف التى تبدو بمثابة سرد مفاجئ لتاريخ المسيحية بأسرها يطابق بداية السورة ونهايتها أيضا، «فالكهف» تبدأ على هذا النحو:

«الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا»، وهذه إشارة واضحة إلى نجاح النص القرآنى ـ عن طريق الحد اللفظى الواسع ـ فى التعامل مع موضوعات المعرفة المتغيرة دون أن يصيبه التناقض أو العوج ـ والآية تأخذ مكانها فى تناسق واضح عندما يتذكر المرء أن السورة تتعامل مع قصة أصحاب الكهف وتاريخ داريوس الأكبر.

ثم تصل هذه الإشارة الحاسمة «وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا»، فالإنذار يبدو هنا تمهيداً حقيقيًا للرمز القادم فى قصة أصحاب الكهف فتقول بقية الآية:

«مالهم به من علم ولالآبائهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا»

وإشارة القرآن إلى جهل المسيحيين بتاريخ المسيح اقتراح يزيد من ثبات التفسير الرمزى لقصة أصحاب الكهف، فالواقع أن الجدال هنا لابد أن يتناول السرد التاريخى لحياة المسيح فى محاولة لإبراز نقطة التناقض المتوقعة عبر إصدار الكنائس المسيحية لقرار التثليث دون معرفة يقينية بالنبى نفسه.

وقد ثبت هذا الآن وثبت أن الكنائس التى زعمت أن المسيح قال إنه ابن الله لم تكن تعرف فى الواقع شيئاً حاسماً عن المسيح بما فى ذلك تاريخ ميلاده، وأن قرار التثليث صدر بعد ٣٢٥ سنة من الميلاد استناداً إلى أقوال بعض المعاصرين ذوى السمعة المريبة، وأن ثورة الموحدين الذين رفضوا ألوهية المسيح وأشار إليهم القرآن فى الكهف: وقولهم (هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لولا يأتون عليهم بسلطان بين) إشارة إلى أن النزاع بدأ بعد موت النبى عيسى، وأن أقوال النبى ذاته لم تكن تحوى اعترافًا بألوهيته وأن ذلك الاعتراف قد أضيف بعد ذلك باعتبار أن المسيح (كلمة الله).

لذا فإن نهاية سورة الكهف تتضمن هذا الرد:

(قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا).

والرد موجه لما ورد فى الإصحاح الأول من إنجيل يوحنا (وكانت الكلمة الرب).

فالكلمة فى القرآن تعنى المخلوق.. والمخلوقات لانهاية لها وتعنى أيضًا أن القرآن يعتبر عيسى ابن مريم مجرد فرد بين كلماته اللامتنهية.

هذه الحقائق تتجلى بوضوح قاطع عبر الآيات التى تتعامل مع تاريخ المسيح فى قصة مريم.

والواقع أن ذلك التفسير يطابق النص القرآنى بطريقة تليق بالتجريد الإسلامى الموغل فى الأصالة، فليس ثمة شك فى قدرة الخالق على إعادة معجزة الخلق أكثر من مرة، ولكن عدم ذكر الأب لايمكن اعتماده دليلا فى نقاش أبعاد الرمز، فالواقع أن القرآن لم يذكر والد موسى أيضًا عندما روى قصة ميلاده ولم يذكر والدة يوحنا المعمدان، وليس ثمة من يقترح أن ذلك ليس عملا عاديًا من أعمال الإيجاز فى السرد.

والنقطة المهمة* أن القرآن يتحدث عن المسيح بعد أن بدأ أداء رسالته فى نهاية العقد الثانى من عمره، ومن المرجح أن والد عيسى ـ وتدعوه المصادر التاريخية يوسف النجار ـ كان قد مات منذ زمن طويل، ولم يكن ثمة ما يدعو لذكره فى نص قرآنى موجز.

والنقطة الثانية أن مريم أم المسيح ظلت على الدوام أكثر شهرة من والده، ونسبة الولد إلى أمه عمل تعرفه كل اللغات خصوصاً اللغة العربية.

والواقع أن الإنجيل نفسه ـ وبالذات الإصحاح السادس والعشرين من إنجيل لوقا ـ يعلن مؤكداً أن مريم تسلمت البشرى بميلاد عيسى بعد أن تمت خطبتها إلى يوسف النجار، والقرآن يشير إلى هذه الحقيقة فى سورة آل عمران (يامريم اقنتى لربك واسجدى واركعى مع الراكعين. ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم) وكلمة «يكفل» لا تعنى (يكفل مريم طفلة) بل تعنى «يتخذها زوجة»، إذ إن الآية السابقة: (يامريم اقنتى لربك واسجدى) تشير بوضوح إلى أن مريم لم تكن طفلة.

أما (يلقون أقلامهم) فهى إشارة إلى مايرويه الإنجيل من أن خدام المعبد قرروا أن يجروا القرعة بينهم للزواج بمريم، ففاز يوسف النجار.

وهنا حدثت الرؤية:

(إذ قالت الملائكة يامريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين)

ولأن مريم ـ كما يقول الإنجيل أيضا ـ لم تكن قد سمعت بنبأ القرعة فى المعبد، وخطبتها إلى يوسف النجار، فقد بادرت تحاول إثبات رؤيتها.

(قالت: رب أنى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر)

وإجابة القرآن المتوقعة أن السؤال نفسه ليس فى موضعه، فالخالق لا يحتاج إلى مقاييس العالم لإحداث إرادته.

وهذه نقطة النقاش فى القرآن لا يجيب مريم عن سؤالها الساذج المليء بالدهشة بل يقرر قاعدة مهمة من قواعد التجريد:

(قال كذلك. الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون):

وهذه فى الواقع ـ إجابة يتوقعها المرء من كتاب سماوى أما الذى لا يستطيع أن يتوقعه

دراســـــة الرمــز فــى القـــــــرآن



أحد فهو أن يبادر القرآن فيجيب مريم عن سؤالها: كيف تحصل على ولد، بأنها ستتزوج **يوسف النجار**، ولابد أن يلاحظ المرء هنا أن إجابة القرآن تتردد بالنص فى قصة يوحنا المعمدان:

فهى مبدأ تجريدى شامل وليست مجرد نقاش لحالات الدهشة التى اعترت **مريم وزكريا**، والمبادئ الكبيرة لا تقبل التغيير.

موجز النقاش:

إن القرآن يروى قصة **مريم** فى تتابع تاريخى واضح داخل النص نفسه فيبدأ بقصة ميلادها، ودخولها المعبد وكفالة **زكريا** لها، ثم زواجها وتبشيرها **بعيسى**، وهذا التتابع التاريخى لا يمكن تفسيره إلا بأن القرآن يتعامل مع حادثة عادية خالية من صفات المعجزة وتبدأ الحوادث على هذا النحو:

١ - النذر:

(إذ قالت امرأة عمران رب إنى نذرت لك ما فى بطنى محرراً فتقبل منى).

٢ - الميلاد:

(فلما وضعتها قالت رب إنى وضعتها أنثى)

٣ - تسميتها:

(وإنى سميتها مريم وإنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم)

٤ - دخولها المعبد فى كفالة زكريا:

(فتقبلها ربها بقبول حسنٍ وأنبتها نباتاً حسناً وكفلها زكريا)

٥ - بلوغها مبلغ النساء:

(وإذ قالت الملائكة يامريم: إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين)

٦ - زواجها:

(ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك، وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم)

٧ - البشرى بميلاد عيسى:

(وإذ قالت الملائكة يامريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم)

فأين اقتراحات المعجزة فى هذا الرد المباشر، طفلة تولد فى إحدى العائلات اليهودية القائمة بالخدمة فى المعبد، وتتربى فى كفالة أحد الأحبار حتى تبلغ سن الزواج فيزوجها أحد أقاربها وتنجب منه طفلا اسمه **عيسى المسيح**.

إن القرآن لا يقول غير ذلك وليس من المحتمل أن يروى القرآن تفاصيل القصة على هذا النحو لو أنه كان يعتبر ميلاد **عيسى** ظاهرة غير بشرية من أى نوع.

هذا الاقتراح الذى يجرد **المسيح** من كل صفات المعجزة لا يطابق تماماً تفسيرات معظم العلماء المسلمين، فالواقع أن أكثر التفسيرات قبولا بين العلماء أن **المسيح** جاء بمعجزات خارقة منها:

١ - انه تكلم فى المهد.

٢ - أنه كان يحيى الموتى ويبرئ المرضى.

٣ - أنه كأن يتنبأ بالحوادث قبل وقوعها.

٤ - أنه لايزال يعيش فى السماء.

وأنا أعرف أن هذا التفسير مستخلص من النص القرآنى بطريقة ما، وأعرف أن الحدود اللفظية الواسعة فى ذلك النص تستطيع أن تسانده، ولكن لا أعتقد أنه تفسير كامل من جميع جوانبه، فالذى ثبت الآن أن الإنجيل يمتلك دليلا واحداً على أن عيسى المسيح قد صنع أيا من تلك المعجزات.

والذى يمكن إثباته أيضاً أن القرآن بدوره يرفض مزاعم الإنجيل. ■





(لوحة ٤)

إسلامية المعرفة فكر أم عاطفة ؟!

مصطفى عمر الجيلى

باحث وكاتب سودانى ـ كلية التربية جامعة الخرطوم



قالتاريخ يعيد نفسه»، يقولون.. الأمة العربية اليوم عادت إلى ما كانت عليه من الفرقة والتناحر لأسباب واهية متعلقة بالكبرياء والزهو والعصبية.. كانت قبائل الجزيرة العربية. متنافرة تتقاتل على مر السنين لأسباب شخصية وساذجة.. الإسلام فجّر طاقات تلك الجماعات البدائية، وأخرج نماذج فريدة حققت كمالات بشرية لا تضاهى.. ونصب قامة سامقة فى القيم والمثل والأخلاق لم يكن لها شبيه فى التاريخ.. وامتد هذا السلطان ليس على الأعراب فحسب، بل عبر آسيا لبلاد المغول والهنود والأتراك وزحف خلال أفريقيا حتى أقاصى غربها وشمالها، وأخيراً داخل أوروبا.. ثم تبلورت تلك المدينة إلى حضارة مادية عملاقة طورت التراث البشرى وقدمت الجديد فى ضروب المعارف والعلوم. وظلت الدولة الإسلامية رائدة هذا الكوكب لقرون طوال.. ثم بدأت فى الانحدار التدريجى حتى ورثها الأتراك العثمانيون، وأخيراً سقطت أشلاء تحت نفوذ الاستعمار الغربى.. ولم ينجل الاستعمار إلا فى منتصف هذا القرن، بعد عمر مديد، مخلفًا وراءه حدوداً لدويلات متنافرة، أيضًا تتقاتل لأسباب شخصية وساذجة.. وهكذا دارت دورة زمانية، ولابد أننا الآن نستقبل دورة جديدة..

الإسلام والعروبة:

سعياً لجمع الشمل الممزق اتجه المسلمون، أول ما اتجهوا، إلى فكرة «العروبة»، آملين أن تغدو المحور الذى تتجمع حوله الأمة.. ومن هنا نشأ التعبير المتداول الآن: «الأمة العربية الإسلامية»، مقدمين، بلا توان وببديهة معتادة وثقة، «العروبة» على «الإسلام».. فكانت جامعة الدول العربية، وشعارات الوحدة والقومية العربية، والتراث العربى، والبعث العربى، والاتحادات العربية، التى يصعب حصرها، المشحونة بروح الانتماء العربى..

ظلّ العرب يبذلون الغالى والنفيس للكشف عن ذلك السر المكنون الذى يمثل

القاسم المشترك فى المفاهيم والأيديولوجيات والثقافات العربية، دون أن يظفروا بطائل.. ولن يكون لهم ما يريدون لسبب بسيط، ذلك أن سر الوحدة ليس فى «العروبة».. دعوة العروبة، فى المقام الأول، دعوة عنصرية ليس لديها فكر ولا منهج، ولا حتى قاعدة مادية صلبة.. وهى لا تختلف عن غيرها من العصبيات التى عانت منها شعوب العالم خلال تاريخها المعروف وغير المعروف.. ولدى النظر الدقيق، فإن «العروبة»، من غير قصد، تستبعد المسلمين غير العرب، وتلحق نظرة دونية بالشعوب التى، بجانب كونها عربية، هى خليط من الأجناس، ثم هى فوق ذلك تستعدى الأقليات غير العربية، داخل الدول العربية..

كما أن المسلمين لم يبلغوا منازل عزهم وفخرهم فى السابق، إلا حينما نبذوا تلك النعرة العصبية بالشعار: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم).. والمقولة: (ليس لعربى فضل على أعجمى إلا بالتقوى) والأقوال على هذا النسق فى دحض العنصرية ومحاربتها فى النصوص.. الإسلامية وافرة..

الإسلام إذنْ، وحده، هو الذى جمع العرب وصقلهم أمة رائدة، ذات تأثير واسع، وامتداد بعيد، وصيت مدو.. وإن كان هذا يحتاج إلى دليل، فوق ما نعرفه عن تاريخ الإسلام، فلتكن عبارة محمد عمر بشير وهو يؤرخ «للتعليم فى السودان»: (على الرغم من اتصال العرب المهاجرين بالسكان المحليين فى كوش والنوبة قد بدأ قبل الإسلام بكثير، إلا أن ثقافتهم لم تكن لها الغلبة والسيادة فى هذه البقاع إلا بعد انتشار الإسلام فيها).. (ص: ٢٣)..

لماذا إذنْ لجأ المسلمون إلى فكرة «العروبة» على أنها المفتاح الذى سيعيد للأمة عزها وكرامتها وسؤددها؟؟ لعله يمكن إرجاع هذا إلى ثلاثة عوامل أساسية..

أولها:

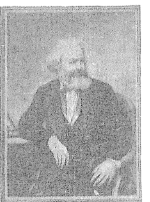
أن المسلمين قد انقسموا فى معتقداتهم لأشياع وطرق عديدة، تعددت الاختلافات فى الهوامش والجزئيات إلى المقاطعة والتكفير والمقاتلة فى الأسس والجذور العقائدية.. فلقد يصعب على الشيعى أن يؤمه السنى فى صلاته، أو العكس، وعلى المتصوف أن يؤمه الوهابى.. وهكذا ترى مساجد قريبة من بعضها فى المواقع وبعيدة فى المعتقدات، وكل حزب بما لديهم فرحون.. وقد وصف النبىّ الكريم، عليه الصلاة والسلام، هذا الوضع بقوله: (انقسمت اليهود إلى إحدى وسبعين فرقة، وانقسمت النصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة، وستنقسم أمتى إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلها هالكة إلا واحدة، التى على كتاب الله وسنة رسوله).. غنىٌ عن القول أن ليس بين فرق المسلمين اليوم من لاتعلن أنها على كتاب الله وسنة رسوله..

ثانيها:

أن الإسلام ماعاد يملأ حياة الناس، كما كان الحال فى أول عهده.. قمة الدين كانت على عهد النبى، عليه الصلاة والسلام، فانحسرت القمة قليلا على عهد الخلفاء الراشدين، ثم آلت إلى ملك عضوض بعد مقتل أمير المؤمنين على بن أبى طالب ومقتل الحسن ثم الحسين وأبنائه فى كربلاء.. صارت الخلافة وراثية، وتوسعت الدولة، وكثر المال والجاه، وتبارى الناس فى امتلاك الضياع والقصور والجوارى.. وظلت الحياة المادية تتنوع، والدين يقل تأثيره حتى صار قشرة فى الظاهر.. صار الدين جانبًا من جوانب الحياة، بعد أن كان كل الحياة، وغدا مادة للتخصص ونيل الدرجات والمناصب.. وليس أدل على ذلك، من أن إمامة المساجد وقراءة القرآن، اليوم، مهن لها أجورها المادية المتعارف عليها، كغيرها من أساليب كسب العيش..

على الرغم من الكثرة الهائلة لأعداد المسلمين اليوم، إذ تقدر المساجد فى العالم العربى بأكثر من نصف مليون، فإنهم مافتئوا يجأرون إلى الله بالدعاء والشكوى من الهزائم المتلاحقة، من إسرائيل فى وسطهم ومن الغرب ومن الشمال ومن الشرق.. وأصدق وصف هو الحديث النبوى: (توشك أن تداعى عليكم الأمم كتداعى الأكلة على القصعة).. قالوا (أومن قلة نحن يومئذ يا رسول الله؟) قال (لا، بل أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، لايبالى الله بكم)..

أما العامل الثالث، فهو أن العلم التجريبىّ الحاضر قد أثبت كفاءة كبيرة فى خدمة البشرية.. بفنون الآلة استطاع العلم تسخير البيئة وخاماتها، فوق الأرض وتحتها، ليلبى حاجات الإنسان، ويتفنن فى طرق تلبيتها وتنويعها.. كما أنه سهل انتقال المنتجات والوسائل والمعارف، فأصبحت الشعوب، على طول وعرض هذا الكوكب، لاتجد بديلا غنى، ولا مناصًا من اتباع الأنموذج الغربى.. وعليها، وفقًا لذلك، أن تتعايش معه، وتتصالح مع قيمه.. والمسلمون ليسوا استثناءً من هذه القاعدة، رضوا أم لم يرضوا، فهم اليوم يستهدون بما يستجد من الدراسات والعلوم، فى السلم كما فى الحرب، فى اقتصادهم وسياساتهم ومناهج تعليمهم



ماركس



ديكارت

إسلامية المعرفة فكر أم عاطفة



وضروب ثقافاتهم وشتى مناحى الحياة.. وأصدق من وصفهم قال: (لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب خرب، تبعتموهم)..

قلنا: (يا رسول الله اليهود والنصارى؟) قال: (فمن؟)..

المسلمون ينادون ببعث الإسلام، على صورة تخالف التعاليم والثقافة الغربية، على حين أنهم يتبعون الغرب فى أساليب الحياة وممارسات الواقع كلها..

التبعية للغرب:

ليست الشعوب الإسلامية أو الدول العربية هى وحدها التابعة للغرب، بل دول العالم كلها الراغبة فى التقدم والتنمية والحضارة .. الحضارة الغربية متمثلة فى المنجزات العلمية والوسائل التكنولوجية هى رائدة البشرية اليوم.. لابد من الاعتراف بذلك، وإلا فحديثنا لن يعدو أن يكون عاطفة سمجة..

التبعية الاقتصادية تحدث عنها الدارسون كثيراً، لاسيما الاشتراكيون منهم (راجع Brewer 1986) . ما يسمى فى علوم الاقتصاد والتنمية بمدرسة التبعية هى فى حق دول العالم الثالث.. الفكرة تقول إن العالم ينقسم إلى مركز، وهو الدول المتطورة فى الغرب، وهوامش، وهى دول العالم الثالث.. وإن الاستعمار كان استغلالا علنياً وقهرياً لدول الهامش، مستعملا القوة العسكرية ذات التسليح الحديث الفتاك فى مقابل السلاح البدائى الأبيض.. وإن شبكة الاقتصاد العالمى المعاصرة قد بناها مجمع دول المركز وفق استراتيجية تعمل على تجميع مصادر ومنتجات دول الهامش وتسخيرها، بواسطة قوانين التجارة الدولية المتفق عليها، لتصب فى دول المركز.. وعليه فالبنوك العالمية، ومؤسسات النقد الدولية، ومراكز سك العملات، والبورصات ومؤسسات النقل والترحيل، وحتى المعونات والقروض وكل أنماط التبادل الاقتصادى إن هى إلا وسائل لتقنين استغلال العالم الغنى للعالم الفقير..

أما تبعية التعليم فتكاد لاتحتاج إلى دليل.. فكل نظم ومناهج وأهداف التعليم مأخوذة عن فلسفة المعرفة الغربية.. صحيح أن كثيراً من الشعوب قد غيرت اللغات والأمثلة المستخدمة لتناسب ثقافاتها وبيئاتها المختلفة، ولكن ظلت فلسفة المعرفة والأهداف ثابتة.. يحدثنا الكاتب والمؤرخ رودنى (Rodney،1972) أن الاستعمار لم يدخل التعليم فى أفريقيا لأول مرة، كما تزعم معظم الكتابات الأوروبية، وإنما استبدل بالمناهج والأهداف والوسائل المحلية مناهج أخرى مستوردة تتناسب والأهداف الاستعمارية.. وكان من الطبيعى أن يدس فى العلوم نفسها تمجيد ذاته وإبراز التفوق بما يجعل المتعلمين سهلى الانقياد ثقافياً، كما للأغراض الاقتصادية..

التبعية فى التعليم الجامعى أظهر منها فى غيره.. فالتعليم الجامعى، بلا استثناء، هو تعليم غربى، فى دقائق علومه، وفى فلسفة معرفته، وفى كثير من الأحيان لغته.. الأستاذ الجامعى، حتى فى الجامعات الإسلامية، وأحياناً فى التخصصات الإسلامية عينها، يحصل على درجاته العلمية فى الغرب.. وكما هو معلوم، فكلما كبرت أو كثرت فترات عمله وتدريبه فى المؤسسات الغربية، شهد له بالكفاءة وجودة التأهيل.. وكذلك المؤسسات العلمية ومراكز البحث، كلما قويت صلاتها بالغرب فى الأساليب والتقويم والأهداف والمحتوى ارتفع قدرها العلمىّ والإنتاجىّ..

إن النداءات بالذاتية فى التعليم والمعرفة أصبحت عالية الصوت فى كثير من الدول.. كذلك العودة للجذور والأصولية فى الأيديولوجيات والأديان قد سرت خلال شعوب العالم وثقافاته.. وشهدت العقود الأخيرة من القرن الحالى تغييرات جذرية فى الأيديولوجيات والفلسفات ومناهج التعليم.. التغييرات من تغيير جذرى ومتطرف كحرق الكتب فى الشوارع فيما أطلق عليه الثورة الثقافية فى الصين فى بداية الستينيات، إلى تغيرات هامشية فى المقررات أو تعديل فى المناهج السائدة..

إسلامية المعرفة:

النداء بالذاتية فى العالم الإسلامى أعلى صوتاً، إذ إن الأمة الإسلامية تستشعر تأخرها عن اللحاق بركب الحضارة، فى حين أنها تتطلع لقيادة البشرية.. أليست هى الأمة التى وصفت بأنها «خير أمة أخرجت للناس»؟ ثم أليست هى أمة الرسالة خاتمة الرسالات الهادية للحياة العليا؟؟.

«إسلامية المعرفة»، و«أسلمة العلوم» أو «أسلمة المناهج» ظلت حلماً وردياً يراود المثقفين المسلمين.. هنالك كثير من المؤسسات العالية التكلفة والفاخرة التأثيث أنشئت خصيصاً لهذا الغرض، من أبرزها «المعهد العالمى للفكر الإسلامى» .. ولم تكن النتيجة سوى بضعة كتيبات تغرق فى تنظير يؤكد عدم وضوح الرؤية لديها..

إسلامية المعرفة هذه لاتقدم بديلا لفلسفة المعرفة الغربية، كما يفهم من الطرح والتسميات.. ولا هى تتبنى منهجاً مدروساً به تفهم المعارف والعلوم فهماً جديداً أو برؤية مغايرة لصياغتها الغربية، كما قد يتبادر إلى الأذهان.. وإنما هو حديث عاطفى مبنى على عقيدة، يشرح بعض مبادئ التوحيد، ويمتدح التوجه الدينىّ فى عمومه، وينادى بتغييرات تتعلق، فى الغالب، بتطبيق العلوم والمعارف.. المطلع على كتاب إسلامية

المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات (المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٩٨١) يواجه بنظم إنشائى فى عبارات طويلة ومكررة، صعبة الفهم، ولاتؤدى إلى معنى واضح.. وحتى يتسنى للقارئ الحكم على هذه العبارات، نورد عبارة هى جزء من جملة واحدة فى ذلك الكتاب: (ومن هنا تتضح لنا حقيقة الإرادة الإنسانية وحقيقة العمل والسعى الإنسانى وحقيقة سنن الوجود وترابط الأسباب والمسببات، وحرية الوجود الإنسانى على هذه الأرض وغايته ومسئولياته وعلاقة ذلك بإرادة الخالق سبحانه تعالى وقدرته وتسييره لهذا الكون وفق مشيئته وحكمته فى علاقات كلية عادلة حقة هى كما ندرك من أمر الله، تتعلق بحكمته وعلمه وعدله الكامل المطلق، ولانكابر فى أمر هذه الحقائق أو نطلب من أمر إدراكها ما ليس فى طاقتنا ولامتناول إدراكنا وقدرتنا، إيماناً بعدل الله سبحانه وتعالى واستجابة لما نلمسه فى أنفسنا وفى الكون من حولنا من فطرة وسنن تؤهلنا للأداء والإبداع والإشباع.. إلخ) (ص٨٢)..

تجدر الإشارة إلى أن المركز الرئيسى لإسلامية المعرفة هذا موجود فى واشنطن، وأن الطبعة الأولى من ذلك الكتاب «الوثيقة» قد كان باللغة الإنجليزية.. ورد فى مقدمة الكتاب: (وفى أعقاب المؤتمر العالمى الأول لإسلامية المعرفة الذى عقد فى إسلام أباد رأى المعهد أن يقوم بنشر خطة تفصيلية تمثل دليل العمل فى ميدان إسلامية المعرفة وخدمة الفكر والمفكر وطالب العلم المسلم، وقد أوكل المعهد إلى إسماعيل الفاروقى مهمة إعداد وتجهيز هذه الخطة باللغة الإنجليزية.. ثم قامت بعض دور النشر بترجمة تلك الطبعة إلى اللغة العربية..) (ص: ١٩)..

إسلامية المعرفة بهذا المعنى لاتعدو أن تكون جدلا نظرياً، لاتقدم فلسفة محددة ولامنهاج عمل يخدم فهم فروع المعرفة الموغلة فى التشعب الدقيقة التخصصات... بل لايتوقع أن تقدم المذهبية النظرية للتعامل المتوائم مع حاجات العصر وحل مشاكله المعقدة.. إسلامية المعرفة، بهذا الصياغ، تطرح حديثًا عقائدياً عاطفيًا أقرب إلى الوعظ منه إلى التحليل العلمىّ.. وهى لو قبلت النقد والمشاركة من دارسين متعددين لكان النتاج ثريًا، والرؤية أكثر وضوحاً..

إسلامية المعرفة لن تبرز إلا بإعادة هيكلة فلسفة المعرفة، وإعادة تقييم وسائل وأهداف العلم والتعلم وفق ما يقرره الفهم الروحى للوجود.. فى هذا المقال استعراض مقتضب للفلسفات التى انبنت عليها العلوم التجريبية الحاضرة، ثم بعد ذلك تجرى المحاولة لشرح نظرية المعرفة النابعة من القرآن..

فلسفات المعرفة فى العلوم التجريبية:

منذ بدايات المعرفة، تساءل الحكماء والفلاسفة عن أصول المعرفة ووسائل استقائها، وصار مفروغاً منه أن معرفتنا هى حصيلة ما تعطيه لنا حواسنا الخمس.. ولكن ما سميت فيما بعد «بالمدرسة المثالية فى الفلسفة» ذهبت للتشكك فى صحة ما تقرره بداهة الحواس، وتقول إنها، أى الحواس كثيراً ما تكذب.. فليس من الغريب مثلا أن نسمع نداء واضحًا بالأذن، وليس من منادٍ.. السراب بمياهه الوفيرة هو أحد كذبات العين، والشخص يرى النجوم فى حجم العلب والأجسام أكبر حجماً داخل الماء.. إلى آخر هذه الأمثلة التى يصوغها هؤلاء المفكرون ليثبتوا أن الحواس، إذا ما أخذت دون اعتبارات أخرى، تكذب.. وقد تكذب مجتمعة فيما يرى ويحس ويتألم ويفرح العالم .. هؤلاء قالوا إنه وباستعمال المنطق البحت ، فليس من المستبعد أننا نعيش فى حلم كبير، وأن لاوجود فعلى لهذه الأحداث والأشياء حولنا.. ثم إن بعضهم أثبت وجود العقل المفكر، إذ قال أحدهم: (أنا أفكر، إذن أنا موجود) ولكنه لم يتعد إثبات وجود تفكيره إلى عداه.. وأغلبهم تنازل أكثر وقرر أن هذا الوجود كائن فى عالم العقول، فقط..

فى موازاة «المدرسة المثالية» نشأت «المدرسة الواقعية» ، والتى ترى أن وجودنا وما يحيط بنا من أحداث وأشياء هو الواقع بالبداهة، لانسجامه وتجانسه ووجوب تعاملنا معه.. إن أهم ما تميزت به الواقعية هو التسليم بمعطيات الحواس الخمس والتعامل مع الكون وأحداثه على أنه موجود وخارج عنا.. العلوم الطبيعية ومن ورائها العلوم الإنسانية كلها تعتبر تراكماً من المعرفة انبنى على هذه النظرة..

فى الفيزياء التقليدية، التى بنيت على قوانين نيوتن، عرف الفضاء بأنه ذو أبعاد ثلاثة، ومتجانس، وسابق لما عداه فى أصل وجوده، وهو فيزيائياً متواصل، غير محدود وساكن.. وعلى لسان نيوتن: (الفراغ المطلق، بطبيعته الصرف، ودون نسبته إلى شىء آخر، يبقى غير متحرك ومتجانس) .. الزمان هو الآخر، شغل المهتمين بأصل معرفة الوجود، وعرفه بأنه: (حقيقى، ويمكن حسابه بدقة، وهو بطبيعة حاله يمر بانتظام دون الانتساب إلى شىء آخر خارج عنه، ويسمى أيضًا المدى) .. ثم تأتى الحركة ، ومفهومها: (الأحداث فى الطبيعة - أو المسرح الموجود مسبقًا - يبرز تسلسلا منطقيًا، غير منتم إلى إطار خارجى) .. (Peacoke, 1980 ص٧٧) .. مفاهيم نيوتن هذه شكلت أسس المعرفة للعلوم التجريبية على مدى طويل من الزمن..

من المفاهيم المهمة التى أثرت كثيراً على اتجاهات المعرفة لدى علماء القرن التاسع عشر، والتى جمدت العلوم زماناً ليس بالقصير، هو ما أتى به كلارك ماكسويل (١٩٦٥): (الديناء إذنْ ، ما يبرر الاعتقاد انطلاقًا من ظاهرتى الضوء والحرارة، أن هنالك ناقلا أثيرياً يملأ الفضاء ويخترق الأجسام، قابلا لأن يوضح موضع الحركة، ولأن ينقل هذه الحركة من مكان إلى آخر، ويميز بهذه الحركة المادة بحيث يمنحها الحرارة ويؤثر فيها على وجوه مختلفة) .. (انظر ميشيل ولسون، ١٩٧١، ص١٣٧) ...

نظريات «النسبية الخاصة»، والنسبية العامة، وما ترتب عليها من أفكار، وما تلاها من قوانين فى الطبيعة ، كان بمثابة انقلاب جوهرى فى أسس المعرفة للفيزياء، فى المقام

إسلامية المعرفة فكر أم عاطفة



الأول، ثم لبقية العلوم، فى المقام الثانى.. أول مقال لأينشتين كان بعنوان «الكهرباء الديناميكية للأجسام فى حركتها، المقال يحوى جوهر الأفكار فى «النسبية الخاصة».. أول النتائج تنبذ «نظرية الأثير»، وثانيتها تؤكد أن الكون فى حركة لا تنقطع، وأن ليس هنالك فضاء ثابت، وأخيراً أن الضوء ينتقل دائماً بالسرعة نفسها، وهو الوحيد الذى يعتبر من الثوابت الكلية..

فى أعمال لاحقة، خلص آينشتين إلى أن المادة، على اختلاف أشكالها ووجوهها، والطاقة، ما هما، فى أصل التكوين، إلا شىء واحد، لأن الذرات هى تجميع لوحدات الطاقة.. فى نظرية «النسبية العامة» استحدث أينشتين معادلات تربط بين المادة والفضاء والزمان والجاذبية .. وأخيراً، فى نظرية «المجال الموحد» يختبر الحالة والمسار والسرعة لتجمع الموجات، ليثبت أن المجالات الكهرومغناطيسية ومجالات الجاذبية، هى فى الحقيقة لاتختلف إلا فى طول الموج (Goldsmith, 1980).

أعمال أينشتين تعتبر أكبر ثورة فى العلوم المعاصرة، تبعتها تغييرات جذرية فى أسس العلوم التجريبية.. ورد فى «رصيد الاستشهادات العلمية» فى سنه ١٩٧٧ وحدها، ما لايقل عن ١٠٥ مقالات، أو فصول من كتب، تحوى كلمة أينشتين فى عنوانها .. فى تلك السنة، بلغت جملة الاقتباسات والاستشهادات بأعمال أينشتين، فقط فى مجال الفيزياء وما يتصل بها من تطبيقات، ٤٥٢ حالة... هذا وحده يكفى لإعلان الدور العظيم لأعمال أينشتين فى مفاهيم العلوم وتفجير التكنولوجيا الغربية (ص٣٨ 1980 ,Cawkell) .. أما تأثر المعرفة فى العلوم الإنسانية بتلك الأعمال فينتج من عدة وجوه، أبرزها التأثير الواسع والعميق لاستخدام الذرة ومنتجاتها فى شتى مناحى الحياة..

من جهة ثانية، فإن الانقلاب الكبير، المعلن بأصوات عالية، فى مفاهيم العلوم الإنسانية، مصدره النظرية الماركسية... باختصار شديد، النظرية تخلص إلى أن المادة قديمة، وأن الحركة هى حالة المادة، وأن المادة بجميع صورها فى تطور مستمر نحو الحالة الأقل تناقضاً مع محيطها (الديالكتيكية) .. هذا من الناحية الفيزيائية، أما من الناحية البشرية، فالإنسان، باستمرار، يقوى مقدراته بإضافة مزيد من الموارد والوسائل تحت دائرة استخدامه وملكاته، وهو ما يعبر عنه بالاقتصار.. تدوين التنافس الاقتصادى ـ أو صراع الطبقات ـ أنتج التاريخ.. إنهاء ذلك الصراع، بآلامه ومآسيه، لايتم إلا بالتوزيع العادل للموارد (الاشتراكية) .. وعلى الإنسان أن يسعى لإحداث التغيير بالوسائل كلها، بما فيها العنف، لزيادة فاعلية التطور وتحقيق قدر أكبر من المساواة..

فالنظرية الماركسية نسق دنيوى يسعى لتفسير ظواهر الوجود كلها، ويحدد قيماً ومبادئ ومناهج للتعامل مع تلك الظواهر.. ولذلك انبرى فريق من الأكاديميين الماركسيين لصياغة النظرة الراديكالية فى الجغرافيا والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس وفروع العلوم الإنسانية كافة..

والنظرية الماركسية هى أكبر نظرية عرفتها البشرية، بعد الأديان.. كل النظريات تطرح تفسيرات لمواضيع فرعية أو علاقات بينها، على حين أن الماركسية تعالج ظواهر وأحداث الكون كلها.. كنظرية أيديولوجية، الماركسية حظيت بفرصة التطبيق العملى، وحكم على هديها، حكماً مباشراً، ما يقارب نصف سكان الكرة الأرضية .. ثم إنها سادت، بمثل ذلك التأثير العميق على أحداث ومصائر سكان الكوكب على مدى أكثر من نصف قرن من الزمان.. فهى إذن، أقرب إلى منهاج معرفة وحياة بأسرها منها إلى نظرية، بالمعنى الذى ألفناه للنظريات..

فإذا فاجأتنا السنوات الأخيرة بكبريات الأحداث مثل تفكك الاتحاد السوفيتى وتمزق دول شرق أوروبا ، وتفاجأنا، بناءً على ذلك، بإعلان فشل تطبيق النظرية الماركسية، فهذا لايعنى إسدال الستار على النظرية وإنزال كتبها من المكتبات وإيقاف التعامل مع معارفها ومناهجها.. بل إن هذه الأحداث تمثل أكبر أسئلة طرحت عن أسس وفلسفات المعرفة فى الحياة ومصير الإنسان، أليس الإنسان غاية تلك المعرفة؟؟ الحيرة والاضطراب والحروب المشتعلة فى أركان المعمورة إنما تعبر عن الإفلاس الفكرى وخيبة الأمل بما حققته البشرية حتى اليوم.. لابد للبشرية من مواصلة البحث عن الحقيقة بأعين مفتوحة وتسلح بالتجارب والعبر السابقة..

البشرية اليوم، أكثر من أى زمان مضى، فى حاجة صارخة لإعادة توجيه فلسفات المعرفة والعلوم لمواجهة الأخطار الكوكبية التى تحدق بها، ولتحقيق مجتمع الأمن والعدل والرخاء.. فهل، يا ترى، للأديان، وللإسلام كمتوج لتلك الأديان، فرصة فى منازلة المعارف بما يوجه تكنولوجيا اليوم والغد، وبما يفى بحاجات وتطلعات الإنسان؟؟

العلاقة بين العلم والدين:

إن المعارف تعبر عن نفسها بصور عديدة، يمكن اختصارها فى نوعين: العلم المادى (العلوم التجريبية)، والعلم الروحى (الأديان) .. الشكلان من المعرفة لم ينشآ ويتطورا إلا لخدمة الإنسان بحطه أكثر

تواؤماً وانسجاماً مع بيئته.. الإنسان الأول واجهته بيئته بقوى متنوعة، بعضها استطاع تحديه ومدا جزته بحيله وتطوير آلاته وباكتشافاته، وبعضها أخافته واسترهبته فتزلف إليها بإظهار الخشوع وتقديم القرابين.. فأما آلاته واكتشافاته فكانت نواة العلم المادى، وأما خشوعه وقرابينه فقادت لنشوء الأديان... وبالعلم المادى تعامل مع ظواهر بيئته، وبالعلم الروحى حاول اكتشاف حقيقتها وأهدافها..

على مدى تاريخ البشرية الطويل، ظل فرعا المعرفة (المادى والروحى) يتطوران ويتعمقان معا، على اختلاف فى الدرجة... وقد مرت على التاريخ فترات تزدهر فيها الاكتشافات وضروب الاختراعات المادية، وتتخلف الأخلاق والقيم.. ثم تنبعث ثورة دينية، أو رسالة سماوية ، فيسمو ميزان القيم، ويظل تقدم العلوم المادية وئيداً ... ومرة أخرى تبرز حضارة مادية، ثم قفزة روحية، وهكذا سيَّر الله البشرية .. آخر الطفرات الروحية الكبيرة تمثلت فى ظهور الإسلام، إذ رفع قامة روحية شامخة فى القرن السابع ظلت هى الرائدة على هذا الكوكب .. ثم وبتدريج بطىء انحسرت القمة لتتيح الفرصة لنهضة مادية .. غنى عن القول أن آخر قمة مادية هى تكنولوجيا القرن العشرين العملاقة التى ما سبق العالم بمثلها .. هذه النهضة المادية تسلمت القيادة من الكنيسة فى أوروبا المظلمة فى القرن السادس عشر، حين تصدت الكنيسة للمخترعين والمكتشفين وحاربتهم..العلم المادى التجريبى نما بسرعة مذهلة فى القرنين الأخيرين، مستقلا عن الدين، بل وفى عداء سافر معه، حتى بلغ عصر الذرة والفضاء والكمبيوتر.. وباستقراء بسيط، يمكن القول إن البشرية توشك أن تستقبل قفزة روحية كبرى توازى هذا التطور التكنولوجى الراهن ..

يكاد يستحيل على إنسان القرن العشرين أن يعيش بمعزل عن التكنولوجيا المعاصرة، فهى فى الغذاء والكساء والدواء.. وإن كان هذا يحتاج إلى إثبات ، فليكن الواقع المعاش، فالمظهر الخارجى لكل فرد يحكى بلسان بليغ تقارب أصقاع هذا العالم وتوحده ... الفرد تجده يرتدى قميصًا صنع فى الصين، وبنطالا أمريكيًا، وحذاءً من صنع إيطاليا، وجورباً من البرازيل، وساعة يابانية ، إلى آخر الملبوسات، هذا إن لم نتابع حقيبته ومحتوياتها ثم مقتنيات بيته ووسائل انتقاله وطبيعة عمله ومن جهة أخرى فإن وحدة وسائل المعيشة وسرعة الاتصال قاربت بين أساليب الحياة منعكسة على المناهج ، والشهادات التعليمية والبرامج الثقافية وقوانين المال والأمن وأساليب الخدمات والصناعات، وأصبح العالم يتابع أحداث أجزائه بانتظام ودقة، وبإحساس عميق وتعاطف صادق ..

هذا، فى الوقت الذى اضطربت فيه القيم لدى المتدينين ، كما أشارت بهذا الأحاديث النبوية التى سقناها آنفًا.. النبوءة التى تقرر انقسام المسلمين إلى ثلاث وسبعين فرقة ، كما انقسمت اليهود والنصارى قبلهم، وأن واحدة فقط هى الناجية، تنطبق على صراع الفرق والأشياع اليوم.. الحروب العديدة النشطة هذه الأيام إن هى إلا تعبيراً عن الاضطراب والصراع الذى تعيشه الشعوب.. ومن جهة أخرى، فهذه الشعوب، لاتتحمل الحروب لأنها إن تحدت بعضها، ستستعمل السلاح الذرى والنووى الذى لن يبقى على بشر أو شجر..

فالأسرة البشرية (كما استحسنت كثير من الدوائر الإعلامية أن تسميها) اليوم، لذلك السبب، ولتوحد بيئتها كما قررنا سابقاً، فى أشد الحاجة للسلام والتعاون والقيم والفضيلة، ولعل خير استشهاد على هذا ، ماورد فى تقرير المؤتمر العالمى للتنمية والبيئة:(World Commission on Environment and Development, 1987) (فى منتصف القرن العشرين شاهدنا كوكبنا كاملا من الفضاء الأول مرة فى التاريخ.. ومن الفضاء، يبدو صغيراً، هشا، مهدد البقاء، ليس بالأحياء داخله فحسب، بل بشبكة عملاقة من السحب والمحيطات والبقع السوداء والخضراء والصفراء.. ويبدو أنه من البديهى أن فشل البشرية فى مواءمة أفعالها مع ذلك النظام يهدد بانقراضه .. وإرهاصات عدم المواءمة قد ظهرت فى المجاعات والزلازل والفيضانات، هذا الواقع الجديد الذى لامفر منه، يجب مواجهته.. من الفضاء يبدو واضحًا أن صحة الكوكب لاتكون إلا بصحة أجزائه كلها، ويبدو أن علينا أن نغير كثيراً من سلوكنا البشرى لينسجم مع قوانين الطبيعة .. وفى هذا قد يسعفنا ميراثنا الحضارى والروحى فيقارب بين احتياجاتنا، ويوجه أنماط معيشتنا) (ص: ١٠)..

الإنسانية اليوم تصرخ بكل ألسنتها تستنجد بالوجود الروحى ليكسب الحياة المادية المعنى والمذاق المفقودين.. وميراثنا الحضارى والروحى، على حد تعبير تقرير المؤتمر السابق، غنى وواعد.. المسلمون ينتظرون «المهدى المنتظر» الذى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت ظلمًا وجوراً، أو «الإمام الغائب» كما يسميه الشيعة، أو «القوس الأعظم» أو «الختم» كما جرى على ألسنة المتصوفة، وقد قال أحدهم:

لنا دولة فى آخر الدهر تظهر

تظهر مثل الشمس لاتستتر

فمن كان منا أويقول بقولنا

فبشره فى الدنيا وفى الأخرى يبشر

وإنا لنكاد من فرط قربها

نسمع وقع أقدام رميها

أما المسيحيون فهم منتظرون، وتطالعنا الأخبار كثيراًهذه الأيام بمجموعات منهم قد باعت ممتلكاتها لوثوقهامن حضوره، هو فى فهمهم «المسيح» عائد... اليهود أيضًا ينتظرون قدوم «المسيح» حيث ورد مجيئه فى كتبهم، ولم يتقبلوا عيسى، عليه السلام.. ثم إن فكرة «المخلص» الذى يفك أسر المعاناة عن الشعوب وينشر المحبة والسلام موجودة فى الهندوكية والبوذية والكنفوشية، ويكاد لا يخلو منها دين من الأديان، سماوية كانت أم أرضية.. بل إن اللادينيين يحلمون بالسلام والحرية والحب، والمجتمع الفاضل، عديم الطبقات.

إسلامية المعرفة فكر أم عاطفة



أليس الهدف واضحًا بعد، الدين والعلم أيضًا يتقاربان، بعد العداء المستحكم.. قلنا إن نظريات أينشتين انبنى عليها علم الذرة والفضاء وتكنولوجيا اليوم.. ما لم نقله هناك، هو أنها أشعرتنا بالخلل الكبير فى ميزان القيم والأخلاق ومعنى الحياة والوجود.. أهم من هذا، أفكار أينشتين وضعت فلسفة معرفتنا على أعتاب العلم الروحى، الذى ظل عدواً للعلوم التجريبية لزمن طويل.. فإلى جانب نصيب أينشتين العظيم فى تطور العلم التجريبى، سيكون أيضاً من نصيبه أنه الأول الذى استشعر الصلة الوثيقة بين العلم المادى والروحى واستطاع بوسائل العلم المادى تلمس السمات الأولية للعلم الروحى.

أول هذه السمات، هى وحدة التكوين، أينشتين رد كل أشكال الوجود إلى مصدر واحد فى أصل تكوينها، وهو ماورد بالتحديد فى نظرية الحقل الموحد.. يقول أينشتين: (إن روح العالم النظرى لا تحتمل أن يكون فى الوجود شكلان للقوة لا يلتقيان) (طه، ١٩٧٧ - ص ٧).

السمة الثانية هى وحدة الفعل، إذ إن ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء، والعكس صحيح.. وقد عبر بقوله إنه لو تمكنا من معرفة كل الحقيقة المودعة فى جرام واحد من الفحم، لأمكن معرفة أسرار الكون كلها (Feuer, 1982).

ثالثاً: إن وحدة التكوين ووحدة الفعل إنما هى إشارة لمكون وفاعل فوق الوجود المادى.. وقد عبر عن هذا بقوله: (قوانين الطبيعة من الدقة والانسجام بحيث إننا يمكن أن نقول بأن هنالك ذكاءً مقدسًا هو الذى صاغها، ليس فقط لأن القوانين متناسقة ومنسجمة عبر المكان والزمان، ولكن لأنها تؤلف ببساطة وجمالا ينطق عن الفكر الإلهى) .. (ترجمة عن Feuer, 1982 . ص٢١).

رابعاً: لتوسيع معرفتنا بالكون، لابد من الاستعانة بوسائل استقراء بعيد، خارج نطاق ما تعطيه بداهة الحواس الخمس.. على لسانه، ورد: (إن الاعتقاد بوجود عالم خارجى مستقل عن الأفراد الذين يفكرون فيه، قد صار الأساس الذى بنيت عليه العلوم الطبيعية كلها.. ولكن وبما أن الإحساس الخارجى يدلى بمعلومات تخص فقط هذا العالم الخارجى، «الفيزيائى المحسوس»، فلن نستطيع تمديد معرفتنا إلا بوسائل استقراء بعيد.. يتبع لهذا، أن أفكارنا عن الحقائق الفيزيائية نفسها لن تكون نهائية وقاطعة، ولذا فلابد أن نكون دائمًا على استعداد لتغيير أفكارنا تلك: أو البنية المبدئية للفيزياء، وذلك كى نكون أكثر دقة وعدلا تجاه ما نتصوره فهمًا صحيحًا ومنضبطًا منطقيًا) (مترجمة عن Peacocke, 1980 - ص٨٣).

تخطيه للحواس الخمس هذا، أو المنهج الإيجابى للعلوم، تعدى به محيطه الفردى وصار وسيلة مطروحة للعلم كافة.. شهد بهذا رأسل فينزل بقوله: (النظرية النسبية قد حررت تفكيرنا وجعلته غنيًا بأن أبرزت، بشكل ملموس، أن قدرتنا الذهنية لاستقاء المعلومات تحصل مستويات أكبر من المعرفة من مقدرتنا الحسية فى الإدراك) (Peacocke, 1980 - ص ٨٢).

أيضاً، أينشتين استشعر أن حافز الباحث، فى تلك المستويات عن المعرفة، ليس ماديًا، وإنما هو حافز روحى.. وهو مخالف لنهج العلوم التجريبية من أن الباحث لابد أن يبعد حسه وذاته عما يقول أو يثبت.. الحافز الروحى يفترع طريقاً جديداً للمعرفة ويقرر أنه ليتمكن الباحث من سبر غور المعارف، لابد أن يكون صاحب تجربة وتذوق روحى.. يقول: (إن الشعور الدينى الذى يستشعره الباحث فى الكون، هو أقوى حافز على البحث العلمى وأنبل حافز).

وأخيراً، فإن المعرفة ليست غاية فى حد ذاتها، وإنما هى وسيلة لغاية وراءها، أكبر منها، قال أينشتين: (إن أعظم جائشة من جائشات النفس وأجملها تلك التى تستشعرها النفس عند الوقوف فى روعة أمام هذا الخفاء الكونى، والإظلام، إن الذى لا تجيش نفسه لهذا ولا تتحرك عاطفته حى كميت، إنه خفاء لا نستطيع أن نشق حجبه، وإظلام لا نستطيع أن نطلع فجره، ومع هذا نحن ندرك أن وراءه شيئًا هو الحكمة، أحكم ما تكون، ونحس أن وراءه شيئًا هو الجمال، أجمل ما يكون، وهى حكمة، وهو جمال لا تستطيع أن تدركهما عقولنا القاصرة إلا فى صور لهما بدائية أولية، وهذا الإدراك للحكمة، وهذا الإحساس بالجمال، فى روعه، هو جوهر التعبد عند الخلائق) .. وهو أيضاً القائل: (إن دينى هو إعجابى، فى تواضع، بتلك الروح السامية التى لا حدود لها، تلك التى تتراءى فى التفاصيل الصغيرة القليلة التى تستطيع إدراكها عقولنا الضعيفة العاجزة، وهو إيمانى العاطفى العميق بوجود قدرة عاقلة مهيمنة، تتراءى حيثما نظرنا فى الكون المعجز للأفهام، إن هذا الإيمان يؤلف عندى معنى الله) .. (انظر طه، ١٩٧٧ - ص ٧) ..

نحن هنا نستشهد بأقوال أينشتين لأنه أكبر رموز عصر الفضاء والذرة الذى نعيش تحت ظل إنجازاته. ولأنه سعى بوسيلة العلم المادى حتى وصل إلى تلك النتائج.. وعلى الرغم من الأهمية القصوى لما ذهب إليه، فأقواله فى العلم الروحى لم تتعد الشعور، مثل قوله: (وهو إيمانى العاطفى العميق) . فهو لم يخرج مثلا نظرية أو يقدم رأيا عن كنه الطاقة وكنه الوجود، على حين أنه واضع النظريات الأساسية ومؤلف أهم المعادلات والقوانين التى تحكم حركة وسريان أشكال الطاقة. أينشتين وقف على أعتاب العلم

الروحى بعد أن وصل إلى نهايات العلم المادى، إن كان يمكن أن نقول بنهاية.. وقد أثبتت تجارب انفلاق الذرة والاستخدامات الإلكترونية صحة كل ما ذهب إليه من نظريات، ولكنها وفى الحين ذاته زادت الحيرة فى معرفة كنه الطاقة وأسرارها، فقد أحدثت الذرة، لدى انفلاقها، طاقة عملاقة تشد وتجذب فى الفضاء..

فلسفة المعرفة فى القرآن

القرآن إذا أحسن فهمه يفك الحيرة ويبين الأشياء، وبالعلم الصراح يقود للسعادة والهناء.. (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) (النحل: ٨٩) .. (أفغير الله أبتغى حكما وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلاً) (الأنعام: ١١٤) ..

إن تلك الطاقة، التى هى صورة مفككة للمادة ما هى فى حقيقة تركيبها إلا روح.. والروح إن هى إلا جود ذكائى.. فكأن البيئة فى كلياتها وجود دائب الحركة محشود القوة واضح الهدف.. (وترى الجبال تحسبها جامدة، وهى تمر مر السحاب، صنع الله الذى أتقن كل شىء، إنه خبير بما تفعلون) (النمل: ٨٨) الروح هى أمر الله تجسد فى الأشكال لدينا، (ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربى، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) (الإسراء: ٨٥) .. وأمر الله هى قدرته، (وكان أمر الله قدراً مقدورا) (الأحزاب: ٣٨) .. والعبارة (قدرا مقدورا) تعبر عن أن الروح التى هى نفسها قدرة الله، قد تنزلت لعالم الأجساد لتعرف».. تقيدت بالزمان والمكان وتلبست بالأسباب والمظاهر المحسوسة التى نسميها قوانين الطبيعة والكيمياء والأحياء.

الفرق بين الوجود الذكائى وغيره أن الوجود الذكائى عالم بغاياته، ملم باتجاهات مسيره (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين) (الدخان: ٣٨) وهو إلى ذلك موزون الحركة ومقدر الكميات ومحدد الأوقات. بدقة متناهية: (أو لم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما، إلا بالحق، وأجل مسمى، وإن كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون) (الروم: ٨) .

والخلق كله بأشكاله المتنوعة وحدة واحدة، ذات شكل هرمى، قاعدته مادة، وقمته روح.. والاختلاف بين القاعدة والقمة هو اختلاف مقدار وليس اختلاف نوع.. فاختلاف النوع لا وجود له فى الكون، إنما هى الوحدة التى تنظم الأحياء والأشياء، هو اختلاف بين كثيف فى القاعدة ولطيف فى القمة.. والقاعدة باستمرار تنشد الأكمل تجاه القمة، القمة متحركة نحو الأكمل، مطلق الكمال، وهكذا . (تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن، وإن من شىء إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم.. إنه كان حليما غفورا) (الإسراء: ٤٤) .. والتسبيح هو التحرك والتصرف تجاه الكمال، وهو الله.

الفرق بين تسبيح الجماد والنبات والحيوان والإنسان، هو فرق بين تسبيح فى القاعدة، وتسبيح فى القمة، (ألم تر أن الله يسبح له من فى السموات والأرض، والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه، والله عليم بما يفعلون) (النور: ٤١) .. وفى حين أن تسبيح المخلوقات ما دون الإنسان هو تسبيح قهرى فتسبيح الإنسان قد دخل فيه العقل ومطلوب منه استخدامه ليصاقب الإرادة الإلهية.. وعن دين المخلوقات يقول القرآن: (أفغير دين الله يبغون، وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون) (آل عمران: ٨٣) ..

أما عن دين العقول فتحكى الآية: (قل هو يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟ إنما يتذكر أولو الألباب) (الزمر: ٩) والفروقات بين القاعدة والقمة تستمر باتساق فى اتجاه رأس الهرم، (وفوق كل ذى علم عليم) (يوسف: ٧٦) . إلى أن نصل إلى قمة الهرم، إلى الحقيقة الإلهية التى هى حقيقة كل البناء الهرمى (فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء، وإليه ترجعون) (يس: ٨٣)

وعلاقة الإنسان بالكون هى علاقة قديمة، الفرد نفسه هو صورة مصغرة من الحقيقة الكونية.. وقمة خلق الكون، كما يحكيها القرآن، إن هى إلا قصة خلق الإنسان.. وهى فى مجملها صدور من الله ثم رجوع إليه تحكيها الآيات: (لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم. ثم رددناه أسفل سافلين.. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فلهم أجر غير ممنون) (التين: ٤ ـ ٦) ..

لقد كان الإنسان فى البداية فى عالم الروح، على قدر كبير من الكمال (فى أحسن تقويم)، ثم بعد ارتكابه للخطيئة رد لأبسط صورة فى الخلق (أسفل سافلين)، ثم أتيحت له الفرصة ليعود إلى حيث صدر وذلك بالتسبيح والسعى نحو الكمال والعمل الصالح (إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون) ..

أبسط صورة للخلق هى المادة، فهى كثيفة فى مقابل لطافة الروح.. أما أبسط صورة للمادة فهى، كما تحدثنا العلوم، الذرة ذات الإلكترون الواحد والبروتون الواحد، ذرة غاز الهيدروجين.. ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا الشأن، أن أكثر المفكرين فى مسائل ما قبل التطور يتفقون أن الحياة ظهرت لأول مرة على الأرض منذ حوالى بليونين من السنين، عندما كان الجو تغلب عليه مركبات الهيدروجين (Calver, 1958)، ومن الهيدروجين اطرد التطور بظهور تركيبات أكثر تعقيدا تغلب عليها الغازات، (ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها، قالتا أتينا طائعين) (فصلت: ١١) ..

وهذا قد يعضد نظريات بدء الكون التى حاول أن يستقصيها علماء الفلك والفضاء بقولهم إن كتلة الغازات الملتهبة، ذات الثقل النوعى العالى جدا، ما لبثت أن انشطرت لملايين المجاميع النجمية (المجرات)، وذلك بفعل الدوران والجاذبية.. القرآن يقول: (أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما، وجعلنا من الماء كل شىء حى، أفلا يؤمنون) (الأنبياء: ٣٠) ... (وجعلنا من الماء كل شىء حى) تؤرخ بداية الطفرة التى أبرزت المادة العضوية من غير العضوية. الحياة كلها إذن، من شجر وحيوان

إسلامية المعرفة فكر أم عاطفة



وإنسان، كانت كامنة فى داخل ذلك الوجود اللا عضوى وكلها نواة الإنسان فى مراحل الرجوع من أسفل سافلين إلى كمالاته وهذا مجمل فى العبارة (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين) (المؤمنون: ١٢).. وبداية النشأة العضوية أيضا مجال لنظريات عديدة فى البيولوجيا، بل لقد ذهب بعضهم لإثبات إمكانية بروز حياة أميبية فى جو من الماء والطين بالتجارب المعملية..

وظل تطور هذه النشأة يطرد نحو الأفضل، نحو الكمال، نحو الله.. والتطور بهذا المعنى الكبير مر بأطوار يخطئها الحصر كيفا ونوعا، (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) (الإنسان: ١).. واضح أن عبارة (حين من الدهر) تعنى زمانا سحيقا، وعبارة (لم يكن شيئا مذكورا) تعنى أنه كان شيئا، إلا أنه كان تافها، وغير مكلف وليس بشرا سويا.. ثم وبقانون التسبيح والسعى الجبرى نحو الكمال (ولله يسجد من فى السموات والأرض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والآصال) (الرعد: ١٥)، تعقدت الحياة الحيوانية والنباتية وتطورت.. الخوف من الألم ورجاء اللذة هو قانون الحياة.. وقد كان الخوف الرهيب المتراكم من تغيرات البيئة والمهالك ورجاء السلامة والأمن والبقاء هو الذى حفز تكميل النقص وتعقد الوظائف الجسمية وهو المسئول الأول عن بروز الحواس الواحدة تلو الأخرى... فبعد أن قال: (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا)، واصل فى الآية التالية ليقول: (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه، فجعلناه سميعا بصيرا).. (الإنسان: ٢) النطفة الأمشاج هى الماء المختلط بالطين، وهذا ما طوى فى الآية سالفة الذكر (لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين).. الخوف الذى حفز الحياة فى المراقى طوى فى العبارة (نبتليه) والمراقى نفسها، أو توالى بروز الحواس، اختصرت فى العبارة (فجعلناه سميعا بصيرا).. (لتعميق هذا الفهم واستقصاء أطرافه راجع: رسالة الصلاة - طه، ١٩٧٩)..

الفرد البشرى، فى الرحم يحكى هذه الأطوار كلها، التى استغرقت آمادا سحيقة، فى تسعة أشهر وبضعة أيام، (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين.. ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاما، فكسونا العظام لحما، ثم أنشأناه خلقا آخر. فتبارك الله أحسن الخالقين) (المؤمنون ١٢-١٤).. فهذه ست حركات يطوى فيها الكائن البشرى، فى رحم الأم جميع مراحل الحياة، منذ فجر الحياة من لدن الماء والطين وفى الحركة السابعة (ثم أنشأناه خلقا آخر) يدخل الكائن البشرى وهو فى رحم الأم مرتبة البشرية فيخرج طفلا سويا.

ليس الغرض من هذا الاستطراد هو القول بصحة الدارونية أو خطئها، ولا أن نقرر أن الإنسان قد انحدر عن قرد أو غيره، ولكن الغرض هو التأكيد على أن التطور إنما هو قانون الوجود (والله خلق كل دابة من ماء، فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجليه، ومنهم من يمشى على أربع يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شىء قدير.. لقد أنزلنا آيات مبينات والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) «النور: ٦٣-٦٤».. والإشارة اللطيفة: (والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) واضحة الدلالة على استخلاص الإنسان من عامة الدواب المصنفة فى الآية.. ثم إن رأى القرآن فى التطور شديد الصراحة: (ما لكم لا ترجون لله وقارا، وقد خلقكم أطوارا.. ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا، وجعل القمر فيهن نورا، وجعل الشمس سراجا، والله أنبتكم من الأرض نباتا، ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا، والله جعل لكم الأرض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا) «نوح: ١٣-٢٠».. فى هذه الآيات يرد أصل تكوين الإنسان لأبعد من حيوان الخلية، وعلى الأقل فهو يرد حياة الإنسان إلى الخلايا التى تشترك فيها مملكتا النبات والحيوان، (والله أنبتكم من الأرض نباتا).. والتطور فى القرآن أمعن وأصل بكثير من الدارونية فى التطور، (ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا).. وما الحياة فى سياق القرآن، إلا مرحلة واحدة من مراحل هذا السير الأبدى السرمدى.. وهى مرحلة لا تختلف عما قبلها وما بعدها اختلاف نوع وإنما اختلاف مقدار.

أهمية فكرة التطور من أنها تضع الإنسان فى مكانه فى أعلى الهرم وهو موضع التكليف ومركز التشريف، (ولقد صرفنا فى هذا القرآن للناس من كل مثل، وكان الإنسان أكثر شىء جدلا) «الكهف:٥٤»، والقرآن كله يكاد لا يتعدى تبيين دور الإنسان فى الكون.. المخلوقات كلها مسخرة لخدمته، (ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض، وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة، ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير) (لقمان: ٢٠).. والقرآن يخاطب الأفراد كفاية فى أنفسهم لا كوسيلة لما عداهم ويرسم صور العبادات والمعاملات كافة كى يحقق الأفراد كمالاتهم وذلك بالتخلص من الخوف المكتسب عبر الحياة منذ نعومة الطفولة، ثم بعدها بالتخلص من الخوف الموروث عبر الصراع الطويل منذ بدء الخليقة ليكون للأفراد شرف اللقاء بحقيقتهم، بالحقيقة الإلهية التى هى غاية الغايات، (يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه) «الانشقاق: ٦».

إذا فهم هذا الدور وهو غرض الأديان والرسالات السماوية قاطبة، وهو مهمة الخلق

ومآله فيمكن التعرف على فلسفة المعرفة التى تضع كل الأعمال والإنجازات والخطط والسياسات فى سبيل تحقيق فردية الأفراد.. وهذا ما تعبر عنه الآية: (وللآخرة خير لك من الأولى، ولسوف يعطيك ربك فترضى) «الضحى: ٣-٤».

تطبيقات عملية :

إذا عرفت حقيقة البيئة بأنها روح وأن أشكال المادة هى فقط القشرة، فسينتهى القلق فى علوم الاقتصاد والسياسة والاجتماع على مصير الإنسان فى مواجهة موارده التى يعتقد أنها ستنفد.. لا مجال لنفاد المادة مادامت روحًا لأن مكوناتها موجودة على الدوام ولكن فى صور غير معروفة.. ولن نعرفها كموارد ولن نستطيع استخدامها إلا حينما تبرز لنا.. وهى لا تبرز لنا إلا وفق معايير دقيقة ومحددة الهدف.. يقول القرآن: (وإن من شىء إلا عندنا خزائنه، وما ننزله إلا بقدر معلوم) «الحجر: ٢١».. السبب فى ندرة الغذاء أو نفاد بعض الموارد، إذن، إنما هو لتربيتنا (وما ننزله إلا بقدر معلوم).. ولعل هذا أكثر وضوحًا فى الآية: (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض، ولكن ينزل بقدر ما يشاء، إنه بعباده خبير بصير) «الشورى:٢٧»، والآية: (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض، ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون) «الأعراف ٩٦».. إذن لو حسنت تربيتنا ستكون النتيجة، (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكرا عليما) «النساء: ١٤٧».. والقاعدة التربوية حددت (وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابى لشديد) «إبراهيم: ٧» (انظر: الدين والتنمية الاجتماعية ـ طه، ١٩٧٤).

إذن فالمعرفة بأصل البيئة ستؤدى إلى ثورة فى العلوم كلها.. العلوم التجريبية الحاضرة، على اختلاف مجالاتها وتعدد تخصصاتها، هى علوم ظاهر.. بمعنى أنها متقيدة بمعطيات الحواس الخمس ولا تأخذ إلا بالدليل العلمى التجريبى.. حتى العلوم الإنسانية والنظرية هى الأخرى علوم ظاهر، لأنها تطالب بالدليل العملى الكمى، وباختصار، فباستثناء ما تتضمنه بعض الأفكار والفلسفات، غير المثبتة تجريبياً، والتى تسمى فروضاً أو نظريات، والتى ربما تكون صحيحة أو خاطئة، فإن كل معرفتنا هى فى مجملها علوم ظاهر.. ولقد تعرض القرآن لعلم الظاهر هذا قائلا: (وعد الله، لا يخلف الله وعدا ولكن أكثر الناس لا يعلمون.. يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) «الروم: ٦-٧».. وصفهم بأنهم (لا يعلمون) ثم أعقب بقوله (يعلمون ظاهرا) هذا الظاهر إنما هو المادة التى تدركها حواسنا.. إذا كان علم الظاهر يهتم بالأجسام وحركتها فعلم الباطن هو العلم الروحى الذى يتوّج الأجسام بالقيمة، بالحياة العليا.. المعرفة بظواهر الكون لا تعادى العلم ببواطنها، بل ترشد إليه، إذا أخذت المعرفة بالمنهاج الصحيح، بالتقوى (سنريهم آياتنا، فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد) «فصلت: ٥٣».

فى العلم الروحى، التنمية لن تعنى بناء المصانع والكبارى والمدارس.. إلخ، وإنما سيكون هذا فقط الهيكل الخارجى الذى سيمتلئ بالتنمية الحقيقية وهى بناء الإنسان وإبراز ملكاته ومقدراته التى لا حد لها على الإطلاق، لأن دعوة الله للناس أن ينفتحوا على الكمالات الإلهية، (كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون) «آل عمران: ٧٩».. التنمية على هذا النسق، سيعاد بناؤها لتواكب الغايات العليا على هدى الحديث النبوى: (الدنيا مطية الآخرة).. لاشك أن صناعات عديدة، كالصناعات المرتبطة بالاتجاهات السلوكية الخاطئة والمرتبطة بالقتل والجريمة والدمار، ستكون عديمة النفع وتنقرض.. وفى المقابل ستبرز صناعات جديدة مواكبة لترقية السلوك البشرى ومعبرة عن ملكات الفن والإبداع المرهف الذى هو سمة المجتمع اللطيف فى دولة العدل والسلام والنماء التى بشّر بها الحديث النبوى (لو لم يبق من عمر الدنيا إلا ساعة لمد الله فى عمرها حتى يبعث فيهم رجلا من آل بيتى يملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلماً وجوراً)..

التعليم فى العلم الروحى سيكون ذاتيًا وغاية كل فرد فالكون موروث لدى كل فرد بمعارفه كلها، والتعلم إنما يتم بالكشف المتأنى لذلك الموروث الداخلى، (واتقوا الله، ويعلمكم الله، والله بكل شىء عليم) (البقرة : ٢٨٢) ثم الحديث النبوى يقول: (من عمل بما علم، أورثه الله علم ما لم يعلم).. التعليم إذن ليس مهمة بعض العلماء فقط كما فى العلم المادى وإنما كل فى مجاله، يعلم نفسه بنفسه، فيما يحتاجه لمواجهة ما حوله، باتباع نموذج تعبدى مفصل على طاقة الجسم الروحية وهو المنهاج النبوى (انظر: طريق محمد ـ طه ١٩٧٤): (قل إن كنتم تحبون الله، فاتبعونى، يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم، والله غفور رحيم) «آل عمران: ٣١».

خلاصة :

لقد عرضنا فقط لمحات عن فلسفة المعرفة فى القرآن، وهى ما تسمح به هذه الصفحات القليلة.. وإن كان هنالك سبيل للإسهاب فالقرآن كله يحكى هذه الفلسفة ويدلل عليها.. ثم أعقبناها بإشارات مقتضبة لميادين تطبيق فلسفة المعرفة تلك، وهى الأخرى لا تحصى لأن ميادين الحياة غير محدودة.. وهذه الشذرات مجتمعة مأخوذة عن الفهم العام لمؤلفات محمود محمد طه الذى كتب أكثر من ثلاثين كتاباً فى المعرفة الروحية وتطبيقاتها فى الاقتصاد، وفى السياسة، والتنمية، والفنون، و ضروب الحياة كلها.

القرآن يحوى علوم الأولين والآخرين ولا تنقضى عجائبه وأخباره، ولكننا لا نفهم ذلك منه للوهلة الأولى، إذ يحتاج لمنهج عملى لإحيائه فى الصدور.. القرآن ليس علم ظاهر، ولذلك فليس هو فى ظاهر الألفاظ مما تعطى بداهة اللغة، وإنما هو كما تعبر عنه الآية: (قل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم) «التوبة: ٤٩».. قال: (فى صدور

إسلامية المعرفة فكر أم عاطفة



الذين أوتوا العلم) أى أنه يتطلب الفهم والتطبيق بالعمل: (واتقوا الله ويعلمكم الله)..

المسلمون فى حاجة لمعرفة حقيقة رسالتهم، لئلا ينطبق عليهم القول: (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها، كمثل الحمار يحمل أسفاراً، بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله، والله لا يهدى القوم الظالمين) «الجمعة: ٥».. أكثر ما يهزم المسلمين ظنهم بأنهم يعرفون الإسلام حق المعرفة، وأنه قد تم تفصيله وشرحه ولذلك فقد أودعوه المجلدات الضخمة من التفسير والفقه والحديث والسيرة.

وحقيقة أخرى، هى أننا قد ورثنا الدين أباً عن جد، فالمسلمون عبر العالم الإسلامى إنما هم كذلك بحكم مولدهم، كما هو حال بقية الأديان، وحتى عند الملل والطوائف، إن هى إلا الوراثة.. وهكذا صار الدين ملك الماضى، فى الموروث وفى التراث، ولا سبيل أن يفهم المسلم العادى فهماً غير ما ورد عند المفسرين الأوائل، وإلا فسيتهم بأشنع التهم.. هذا، فى حين أن المفسرين الأوائل هؤلاء، إنما كانوا مجتهدين أمثالنا فأنتجوا تفاسير من القرآن تفى بحاجات عصرهم.

إسلامية المعرفة لن تتأتى بالعاطفة الموروثة والتعنت الأعمى، وإنما هى مطلب عزيز لا يتحقق إلا بالفكر الحصيف، الحاذق، المؤدب بالأدب النبوى.. الفكر قد شرف فى الإسلام وجعل مدار التكليف، وقد أرسل الرسل وأنزلت الكتب لهذه الغاية: (بالبينات والزبر وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) «النحل:٤٤».. «الذكر» هو القرآن، نزل على النبى الكريم صلى الله عليه وسلم ليبين لنا ما تطيقه قدراتنا، والغرض كله التفكر «ولعلهم يتفكرون».. المطلوب من كل مسلم أن يتفكر، لا أن تكون مهمة المفسرين القدامى: (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) «الحشر: ٢١».. والآيات التى تدعو للتفكر كثيرة جداً، نورد شيئاً منها للتمثيل.. (وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون) «الزمر: ٣٩».. (ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن الثمرات إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون) «النحل: ١١».. (فاقصص القصص لعلهم يتفكرون) «الأعراف: ١٧٦».. (كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون) «يونس: ٢٤».

الفكر فى العمل وفى العبادة هى سنة النبى الكريم التى اندثرت اليوم، وهى ستعود بالبشارة النبوية: (بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء)، قالوا: (من الغرباء يا رسول الله؟) قال: (الذين يحيون سنتى بعد اندثارها).. ولتشريف الفكر، فلدينا من التبرير ما يكفى لأن نقول إن قراءة هذا المقال وحده، وتفكر آياته ومعانيه بروية وأناة يمكن أن تكون أفضل من حياة كاملة لشيخ ذى سبعين قضاها كلها فى الصلاة والصيام وإقامة العبادات، أليست هى قولة النبى الكريم: (تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة) ■.

المراجع العربية :

* القرآن الكريم : كل الآيات المستشهد بها موردة بأرقامها فى السور التى وردت بها.
* المعهد العالمى للفكر الإسلامى (١٩٨١): إسلامية المعرفة: المبادئ العامة خطة العمل، الإنجازات، واشنطن.
* محمد عمر بشير (١٩٦٠): التعليم فى السودان، دار النشر الخرطوم.
* محمود محمد طه (١٩٧٤): الدين والتنمية الاجتماعية، الطبعة الأولى، دار الطابع العربى الخرطوم.
* محمود محمد طه (١٩٧٤): طريق محمد، الطبعة السادسة/ الإخوان الجمهوريين، أم درمان.
* محمود محمد طه (١٩٧٧): الإسلام، الطبعة الثالثة، الإخوان الجمهوريين، أم درمان.
* محمود محمد طه (١٩٧٩): رسالة الصلاة، الطبعة السابعة، الإخوان الجمهوريين، أم درمان.
* محمود محمد طه (١٩٨٦): الرسالة الثانية من الإسلام، الطبعة السادسة، الإخوان الجمهوريين - أم درمان.
* ميتشيل ويلسون وآخرون (١٩٧١): الطاقة «الايف» المكتبة العلمية، ترجمة مكرم عطية، دار الترجمة والنشر لشئون البترول، بيروت.

*Berwer, A. (1986). **Marxist theories of imperialism :A critical survey.** london and New york: Routledge Kegau Paul.

*Calven, M. (1958). "Evolution before life" in Time 17 November 1958.

*Cawkell, T., Garfield, E., Dirac, P., Hiley, B. and Blanpied, W. (1980). " The impact of science" In M. Goldsmith and J. Woudhuyseu (Eds.) **Einstein The first hundred years** (P. 31-63). Oxford: Pergamon press.

*Feyer, L.S. (1982). Einstein and the generation of **science.** New Brunswick: Transaction.

*Goldsmith, M. Mackay, A., and Woudhuysen, j, (1980).

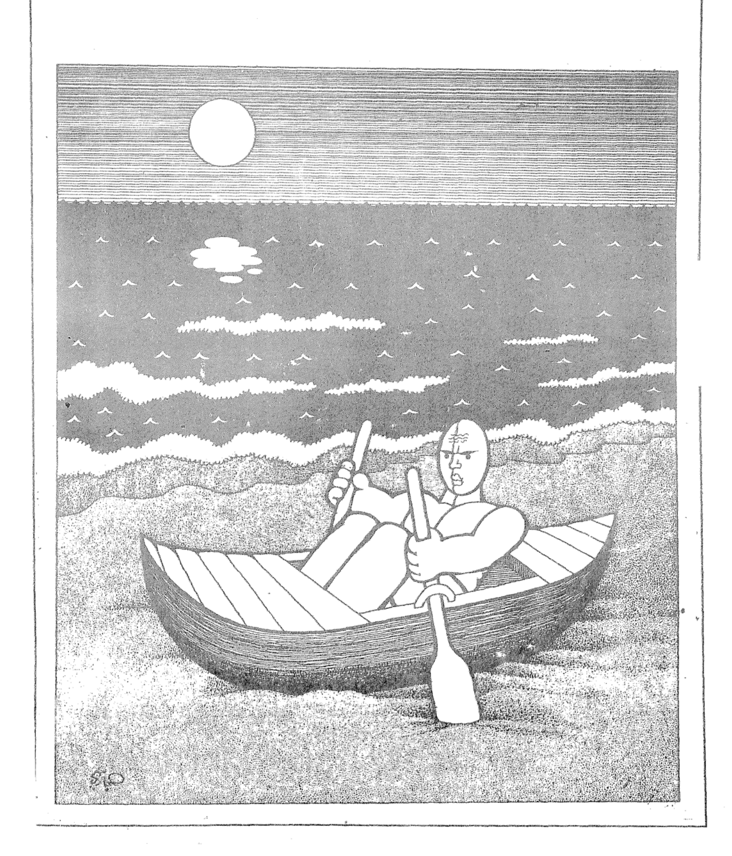
Einstein: the first hundred years, Oxford, New York: Pergamon press.

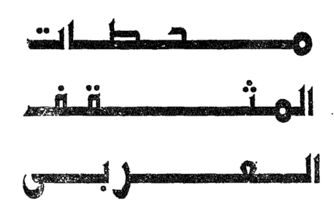
*Peacocke, A.R. and Barthers, R. (1980) "The impact of society" in M. Goldsmith and j. Woudhuysen (Eds.) **Einstein: the first hundred years.** (p 73-98). Oxford: **Pergamon press.**

*Rodney, W. (1972). **How Europe underdeveloped Africa.** Washington D. C.: Howard University press.

المراجعات

محطات المثقف العربى
من ابن خلدون حتى محمود درويش





ثمة علامات أو محطات كبيرة فى الثقافة العربية، استطاع المثقفون العرب ـ على مختلف ميولهم ـ أن يصنعوا بها سياقًا متقدمًا، والمحطات التى يجب أن نتوقف عندها كثيرة. لكننا نتوقف هنا عند بعض الرموز التى أثرت وصنعت مجرىً كبيرًا للعقل العربى. ابن خلدون ودراساته القيمة فى علم الاجتماع؛ وخاصة فى «مقدمته» العبقرية ومحاولته فهم مفهوم العصبية لديه، مرورًا بأحمد كمال باشا فى كتابه «العقد الثمين» والتنقيب عن آثار وكنوز العقل المصرى القديم، وبعث الحضارة، من القرون الغابرة ومحاورة المفكر المصرى الكبير فؤاد زكريا، الحائز على جائزة الدولة التقديرية (١٩٩٦)، والذى أثرى العقل العربى عبر نصف قرن ، بدءًا من تدريس العلم فى الجامعة إلى مؤلفاته ومواقفه السياسية الجريئة، إلى ترجماته التى أثرت تأثيرًا كبيرًا فى العقل العربى، وخاصة ترجمته «كتاب إسبينوزا» وغيره من أمهات الكتب. ونختتم بمحطة أخرى لشاعر عربى دائما ما يثير الجدل، على أحمد سعيد (أدونيس) صاحب «الكتاب»، ديوان الشعر الأخير، والذى يثير من المتناقضات كثيرًا، ففى جانب يمدح من تلاميذه مدحًا شديدًا، ومن جانب آخر يهاجم هجومًا شديدًا، ولكننا ننشر هنا دراسة عنه، لأنه رغم كل شىء «فالكتاب» حدث ثقافى، يتجلى به الشاعر ليعبر عن أفكاره الأولى والأخيرة. ■

التحرير

العصبية السياسية وفلسفة التاريخ عند ابن خلدون

صلاح سالم

كاتب وباحث مصرى

يقول المؤرخ البريطانى الشهير أرنولد توينبى عن ابن خلدون فى كتابه «دراسة التاريخ»: لقد وضع ابن خلدون فلسفة للتاريخ هى بدون مجاملة أعظم عمل من نوعه ابتدعه العقل فى أى زمان أو مكان».

لاشك أن مقدمة ابن خلدون الشهيرة تضعه كأحد أبرز رواد علم الاجتماع بما يؤكد كونه أبرز الفلاسفة الإسلاميين العلميين الذين استطاعوا تجاوز مفهوم الشرع إلى مفاهيم إنسانية أكثر حداثة لاتزال تعيش اليوم بين باحثى العلوم الاجتماعية، والاجتماع، والسياسة على وجه الخصوص.

ولقد كان ابن خلدون أول فيلسوف إسلامى يدرس العملية السياسية بقدر من العلمية التى تنطلق مما هو كائن ليخرج بدراسة الحكم والسياسة فى الإسلام عن مجرد شخص الحاكم ومدى تحقق شروط الخلافة فيه؛ تلك الشروط التى خلبت لب عديد من المفكرين الإسلاميين فجعلوا يعددونها ويحصونها ويحللونها فى كتب كاملة.

ولقد كانت إحدى إبداعات ابن خلدون فى مقدمته الشهيرة التى تقع على حافة التاريخ والسياسة مع الاجتماع هى فكرة العصبية، تلك الفكرة التى ولدت فى رحم البيئة الجغرافية والنفسية لتعبر عن فحوى تشكل وممارسة الدولة فى المجتمعات العربية الإسلامية آنذاك، والتى لاتزال تفسر كثيراً من بنى وقيم وعمليات الأنظمة السياسية العربية المعاصرة حيث تمتد فى بعضها روافد الماضى وتحتورها أنماط من القبلية والعصبية تقف بين مجتمعاتها والقيم الحداثية الجديدة.

على أن معظم التناولات الشائعة لمفهوم العصبية كنظرية فى نشأة الدولة تقصره على المحتوى الضيق وهو رابطة الدم مما يمحور معظم مقولاتها حول القبلية الضيقة ويقلل من ديناميتها الشديدة وقدرتها على التفسير المتجدد، وحتى التناولات التى تتعرض بالإضافة لمفهوم الدين، أو توسع نسبيًا من مفهوم القرابة وصلة الدم كمفاهيم مساعدة

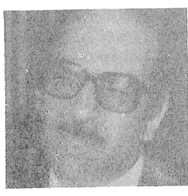
تمر عليها العصبية نحو تأسيس الدولة تهمل ذلك البعد الاقتصادى المهم المتضمن فى الإدراك الخلدونى للعصبية، وهو البعد الذى يعطى النظرية كثيراً من حيويتها الدافقة وحداثتها التفسيرية وبذلك يمكن القول إن الفهم الموضوعى للعصبية كنظرية سياسية لابد وأن يدرك موقفها من الدين والاقتصاد.

فإذا ما اعتبرنا الدين هو أحد أنماط الأيديولوجيا بالمعنى المعاصر نجد أن **ابن خلدون** قد جمع بين أسس حداثية ثلاثة لفهم طبيعة ونشأة الدولة وتطورها وتحولها هى القوة العصبية، والأيديولوجيا «الدين» والاقتصاد. بما يمكن القول معه إن فكر **ابن خلدون** لايزال يحمل ثمار الحياة فى الواقع السياسى والاجتماعى المعاصر بالقدر الذى يجعله مستحقاً للدراسة والبحث، وهذا ما سوف نحاوله فى الوريقات التالية والتى سوف تتضمن فصولا ثلاثة هى:

مفهوم وأسس الرابطة العصبية

يلعب مفهوم العصبية دوراً محورياً فى النظرية الاجتماعية والسياسية لدى **ابن خلدون** باعتباره الأساس فى تشكيل المجتمعات البدوية وفى وراثة السلطان والملك فى الدول القائمة والحضرية، وأيضاً المعول الذى تقام عليه الدول الناشئة وتهدم به الدول الهرمة وذلك فى إطار فهم اجتماعى وسياسى تاريخى ينبثق عن فلسفة للتاريخ تؤكد على التقدم الدائرى من خلال الدورة التاريخية، وإن برزت الدورة التاريخية لديه بأكثر مما بدا مفهوم التقدم. والحقيقة أن مفهوم العصبية لدى **ابن خلدون** يواجه من إشكاليات تحديده وتعريفه ما يوازى قدر محوريته وأهميته ومايفوق إشكاليات توظيفه فى الإطارين الاجتماعى والسياسى لديه.. فمنذ أن كشف **ابن خلدون** عن مفهومه للعصبية فى القرن الرابع عشر والمحاولات التفسيرية والتأويلية له لم تتوقف وخاصة فى القرنين الماضى والحالى وبعد رسوخ الدراسات الاجتماعية والسياسية، وبالذات علم الاجتماع السياسى الذى تعبر عنه نظرية العصبية الخلدونية أفضل تعبير باعتبارها فلسفة لنشأة


ابن خلدون


محمد عابد الجابرى

وتطور وتقوض المجتمعات السياسية على أسس وضوابط اجتماعية وإنسانية طبيعية تراعى بل وتتمحور حول مفهوم التاريخ باعتباره ذلك الإطار الأوسع والأشمل لحركة التطور التاريخى.

ويمكن القول إن جزءاً مهماً من مشكلة تحديد وتعريف المفهوم لا يعود إلى غموضه فى الاستخدام الخلدونى بل يعود إلى حيويته الدافقة وديناميته الشديدة وقابليته للاكتشاف المتجدد حسب أنظمة الفكر والحياة، وحسب المراحل التاريخية والحضارية المتعاقبة وما تنتجه من تطور، بل تحول فى أنظمة التفكير وبالتالى فإن إشكاليات التعريف لها جانب حيوى وإيجابى يتضمن فى جوهره معنى الدينامية والإيجابية للفكر الخلدونى.

والعصبية فى أبسط معانيها وكما عرفها **ابن خلدون** هى «نعره كل أحد على نسبه وعصبيته، وما جعل الله فى قلوب عباده من الشفقه والنعرة على ذوى أرحامهم وأقربائهم موجودة فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر»(١) .

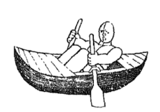
«وذلك أن صلة الرحم أمر طبيعى فى البشر إلا فى الأقل ومن صلتها النعرة على ذوى القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد فى نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو لعداء عليه ويود أن يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية فى البشر منذ كانوا، فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام، كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بوضوحها. وإذا بعد النسب بعض الشىء فربما ينفى منها شهرة فتحمل على النصرة.. لذوى نسبه بالأمر المشهود»(٢) .

ومصدر لفظ العصبية هو عصب أى جمع فى مكان ما، وقد سبق أن استخدم قبل الإسلام كما أورد ذلك **ابن خلدون** وكان يعنى العلاقة بين ذوى القربى أى الرابطة الدموية إذ إن العصبية تعنى فى الأول النسب من الأقرب «بيت أو عشيرة» إلى الأبعد «مجموعة قبائل أو عشائر». فالعصبية تتولد من القرابة فى الأساس وهى تستند إلى وحدة النسب بالدرجة الأولى(٣) .

وهناك عديد من التعريفات التى قامت على تأويل ما جاء بالمقدمة عن مفهوم العصبية ومنها: مايراه **عبد الرازق مكى** من أن كلمة عصبية تمت بصلة الاشتقاق إلى كلمة العصب أى الربط، وأن الأصل فى معناها هو الرابطة المعنوية التى تربط بين ذوى القربى.

أما **طه حسين** فيقول: «إن مايميز الجنس العربى أنه جنس يتميز بأنه يظهر بقوة روابط الدم، ولقد كان تاريخ الأمة العربية فيما عدا الأربعين سنة الأولى للإسلام هو عبارة عن سلسلة من النزاعات بين القبائل سببها الرئيسى هو العصبية. ولفظ عصبية مشتق من عصبة أى جماعة ثم يضيف **محمد على نشأت** إلى أساس رابطة الدم أساساً آخر هو الشعور بالتراحم الذى يوجد بين الأفراد تضامناً اجتماعياً (٤).

العصبية وفلسفة التاريخ لدى ابن خلدون



ويرى **هلموت ديتر** أن «مايسميه ابن خلدون بالعصبية هو ما أطلق عليه **مكيافيللي** اسم «الفضيلة» وهو القابلية الفطرية للسلطة السياسية. وبفضل هذه الصفة يتمكن الزعماء من فرض وجهات نظرهم، فالقول بأن زعماء الفئات التي تتوحد فيها العصبية قد أبدوا هذه القابلية إنما هو قول صحيح(٥).

أما **جورج لابيكا** فيؤكد في كتابه «الدين والسياسة عند ابن خلدون» على أن العصبية لديه هي بمثابة الوسيط بين وجهي العمران فهي تتبدى بأجلى مظاهرها في كونها لحمة الاجتماع في الأصل في طور البداوة في حين أن تراخيها عند بلوغ أعلى مراحلها في التطور والتحضر يبشر بالانحطاط، فقيام النظام السياسي والفوز بالرئاسة والحفاظ عليها مشروط إذن بالعصبية التي تبدو عصب السببية التاريخية(٦).

ويحاول **سفتيلانا باتسيفا** تلخيص طبيعة مفهوم العصبية لدى ابن خلدون ومضمونه الاجتماعي فيؤكد أن:

١ - العصبية هي صلة الدم، وهي في المراحل الأخيرة من وجودها وراثية ولا يمكن فهمها بعيداً عن صلة الدم.

٢ - العصبية خاصية للمجتمع البدوي فحسب تحفظ نظام صلة الدم، وتحدد شكل علاقات قرابة الدم في التنظيم الناشئ بين الجماعات في ربوع المجتمع البدوي. والعصبية ليست من خصائص المجتمع الحضري المتمدن الذي فقد هذا الشكل التنظيمي. وحالة العصبية تتوقف على أسلوب حياة الجماعات وهي أكثر تأثيراً في قبائل الصحراء أولى المراحل البدائية للطور البدوي من حياة المجتمع عند ابن خلدون. وتقترب من التفكك عند القبائل ذات الحضارة الزراعية وهي أعلى مراحل الطور البدوي.

٣ - إن العصبية أساس التنظيم السياسي للمجتمع البدوي وأساس النفوذ السياسي لزعماء القبائل وشيوخها. والسلطة المحددة التي تتحقق كاملة في أنسابهم.

٤ - اصطلاح العصبية يستعمل لبيان كيفية الارتباط داخل العشيرة والقبيلة. وكذلك مجموعات الأقرباء أنفسهم وهكذا يكون التنظيم السياسي للمجتمع في المراحل الأولى من تطوره.

وللمجتمع الحضري بصفة خاصة دولة برياسة حاكم أو ملك تدعمه سلطة مطلقة قائمة على القوة، ولكن السلطة الملكية الوراثية والدولة مرتبطتان بالعصبية لأن المجتمع الحضري نفسه نتيجة لتطور المجتمع البدوي. فإن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك(٧).

ويرى **محمد محمود ربيع** أن ابن خلدون يركز على ثلاثة أنماط أو أسس للعصبية تربط بينها كظاهرة، وبين ظاهرة العمران البدوي. فقد لاحظ أنه في البداوة تنبثق هذه الأنماط من ثلاثة أنواع متمايزة من العلاقات هي صلات الرحم أو رابطة الدم، الحلف أو التحالف والولاء أو التبعية إلا أنه أكد على أولوية النمط الأول إذ تختلف العصبية الناجمة عن رابطة الدم عن النمطين الأخيرين اللذين ينبثقان عن الحلف والولاء فهذان الأخيران هما ثمرة إلحاق أفراد منحدرين من أصل معين بجماعة من أصل آخر وذلك من خلال عدة روابط منها التزاوج وبسط الحماية وغيرهما من العلاقات الاجتماعية المماثلة. وعلى الرغم من أن هؤلاء الأشخاص يعتبرون في النهاية منحدرين من الأصل نفسه ولهم الحقوق نفسها وعليهم الالتزامات نفسها فإنهم يظلمون أدنى مرتبة من أفراد العصبية الأصليين الذين تربطهم علاقة الدم ولم يدع **ابن خلدون** أي شك في أنه كان يعتبر أن هذا النمط الأول الذي ينبثق عن رابطة الدم هو الأقوى والأكثر مدعاة للثقة والذي يتضمن أمتن مشاعر التضامن التي يمكن الاعتماد عليها في الملمات ولهذه الأسباب، فإن العصبية المتولدة من رابطة الدم لها الأسبقية على غيرها التي تنجم من علاقات وروابط أخرى(٨).

وبصورة أكثر وضوحاً وشمولا وفي إطار دراسته عن ابن خلدون يستعرض **ساطع الحصري** أسس رابطة العصبية في أوسع نطاقاتها التفسيرية المختلفة فيقول:

١ - إن الرابطة المعنوية التي تربط ذوي القربى والأرحام بعضهم ببعض من الأمور التي لم تخف عن أنظار العقول العربية ومما يدل على ذلك أن اللغة العربية تسمي ذوي القربى باسم «العصبية»، وهذه الكلمة تمت بالاشتقاق من كلمة عصب بمعنى الشد والربط وكلمة «العصابة» بمعنى الرابطة كما أنها تسمي الخصال والأفعال الناجمة عن ذلك من تعاضد وتشيع باسم العصبية.

٢ - إن صلة الرحم أمر طبيعي وهذه النزعة الطبيعية في البشر تؤدي إلى الالتحام والاتحاد بين أفراد البيت الواحد لأنها تحملهم على التعاضد والتناصر وتستلزم استماتة كل واحد منهم دون صاحبه، فالعصبية تتولد من القرابة من حيث الأساس وهي تستند إلى وحدة النسب في الدرجة الأولى غير أن قوة العصبية المتولدة من القرابة تختلف باختلاف درجة هذه القرابة ولذلك نجد أن الالتحام المتولد من وحدة النسب الخاص يكون أقوى من الالتحام المتأتي من وحدة النسب العام.

٣ - إن رابطة النسب المولدة للعصبية لا تنحصر في نطاق القرابة وحدها لأن الفرد قد ينفصل من نسبه الأصلي وينضم إلى نسب آخر لأسباب عديدة وبصور شتى أهمها

الحلف، والولاء، الدخالة. فمن البين أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية أصابها فيدعى بنسب هؤلاء ويعد منهم فى ثمراته من النعرة والقود وحمل الديات وسائر الأحوال وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء أو من هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه وكأنه التحم بهم.

ولهذا السبب يوسع ابن خلدون مفهوم النسب ليشمل الحلف والولاء أيضاً حتى إنه لا يتردد فى استخدام تعبير نسب الولاء قياساً على تعبير نسب الولادة(٩).

فيما سبق أيضا رأينا أن ابن خلدون فسر العصبية أولا برابطة القرابة والنسب ثم وسعها إلى الولاء والحلف غير أنه لم يكتف بذلك أيضا بل وسع مفهوم العصبية أكثر من ذلك وشملها إلى الرق والاصطناع حيث قال بأنه إذا اصطنع أهل العصبية قوما من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالى والتحموا به ضرب معهم أولئك الموالى المصطنعون بنسبهم فى تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبيتهم وحصل لهم من الانتظام فى العصبية مساهمة فى نسبها.

كما قال إن «المصطنعين فى الدول يتفاوتون بالالتحام بصاحب الدولة بتفاوت قديمهم وحديثهم فى الالتحام بصاحبها، والسبب فى ذلك أن المقصود من العصبية من المدافعة والمغالبة إنما يتم بالنسب لأجل التناصر فى ذوى الأرحام والقربى والتخاذل فى الأجانب البعداء».

و«الولاية والمخالطة بالرق أو بالتحالف تنزل منزلة ذلك لأن أمر النسب وإن كان طبيعياً فإنما هو وهمى. المعنى الذى كان به الالتحام إنما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة، وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر وهذا مشاهد بين الناس. حيث يحدث بين المصطنع وبين من اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة فتنزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة وإن لم يكن نسب فثمرات النسب موجودة. فإذا كانت هذه الولاية بين القبيل وبين أوليائهم قبل حصول الملك لهم كانت عروقها أوشج وعقائدها أصح ونسبها أصرح لوجهين:

أحدهما: إنهم قبل الملك أسوة فى حالهم فلا يتميز النسب عن الولاية إلا عند الأقل منهم فيتنزلون منهم منزلة ذوى قرابتهم وأهل أرحامهم. وأما إذا اصطنعوهم بعد الملك كانت مرتبة الملك مميزة للسيد عن المولى ولأهل القرابة عن أهل الولاية والاصطناع لما تقتضيه أحوال الرئاسة والملك من تميز الرتب وتفاوتها. فتتميز حالتهم ويتنزلون منزلة الأجانب ويكون الالتحام بينهم أضعف والتناصر لذلك أبعد وذلك أنقص من الاصطناع قبل الملك.

وثانيهما: إن الاصطناع قبل الملك يبعد عهده عن أهل الدولة بطول الزمان ويخفى شأن تلك اللحمة ويظن بها فى الأكثر النسب فيقوى حال العصبية، وأما بعد الملك فيقرب العهد ويستوى فى معرفته الأكثر فتتبين اللحمة وتتميز عن النسب فتضعف العصبية بالنسبة إلى الولاية التى كانت قبل الدولة(١٠).

وفى تعريفه للعصبية يقول محمد عابد الجابرى إنها «رابطة اجتماعية سيكلوجية شعورية ولا شعورية معاً تربط أفراد جماعة ما قائمة على القرابة ربطاً مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة».

فالعصبية لديه تعنى الجماعة ولكن ليس مطلق الجماعة بل بالضبط تلك التى تتكون من أقارب الرجل الذين يلازمونه. فهى تتجاوز القرابة إلى الملازمة، وبهذا المعنى فإن العصبية كما يراها جماعة دائمة، فهى ليست من الجماعات المؤقتة التى تتشكل تلقائياً بمناسبة طارئة أو بدافع خارجى. وهى أيضاً ليست من الجماعات التعاقدية التى تقوم باتفاق خاص بين أعضائها ومن أجل تحقيق هدف من الأهداف فهى على العكس من ذلك لا تملك لنفسها أن تنشأ أو تنحل باستمرار وجود هؤلاء الأفراد واستمرار تناسلهم. ويظفر الجابرى بتحليله طفرة نحو مفهوم «الشعور العصبى» الذى يرى أنه يعم أفراد العصبية كلهم والذى يصفه بأنه «إحساس جمعى أساساً، وهو فى حالة التوتر والحدة أشبه ما يكون بالوعى الجماعى المتيقظ كالوعى الطبقى مثلا فى فترة من فترات الصراع الطبقى الحاد. أما فى حالة كمونه فهو أشبه بـ«اللاشعور الجمعى»(١١).

وفى نظره أن هذا الشعور العصبى يضم - ليس فقط - ذوى القربى من النسب الحقيقى «أى رابطة الدم» بل وأيضاً أصحاب النسب الوهمى «المتضمنين فى أهل الولاء والحلف والرق والاصطناع حسب المفهوم الواسع للعصبية.

ولا يتوقف الجابرى عند ذلك المفهوم الواسع للعصبية بل يتجاوزه ليضيف أساساً آخر للعصبية وهو المصلحة المشتركة الدائمة أو الوازع الاقتصادى حيث يقول إن أساس الرابطة العصبية هو المصلحة المشتركة التى تشكل فيها أمور المعاش العنصر الرئيسى الفعال الوحيد الذى يمكن قيامه هناك هو التنظيم الطبيعى أى العلاقات الناشئة عن النسب أو ما فى معناه لغياب كل إمكانية لقيام تنظيم أو تكتل على أساس علاقات الإنتاج الشىء الذى يرجع كما أسلفنا إلى فردية الإنتاج والملكية شبه الجماعية فإن المصلحة المشتركة إنما تتأطر فقط ضمن العلاقات الطبيعية، هذه علاقات النسب أو ما فى معناه ومن هنا كانت العصبية تقوم فى مظهرها على النسب حقيقياً كان أو وهمياً فى حين أنها فى العمق تقوم على تنازع البقاء والكفاح من أجل العيش فى إطار هذه العصبية وتضامن أفرادها وحدة وتضامناً تندمج فيها سواء بسواء المصالح المادية للعصبية والاعتبارات المعنوية التى تقوم بها شخصيتها ويتأكد كيانها»(١٢).

وهكذا يبدو واضحاً أن الصراع العصبى ذو صبغة اقتصادية واضحة على الرغم مما قد يتقنع به من اعتبارات معنوية ومظاهر سيكلوجية وسمات اجتماعية. إن استحضار هذه الصبغة الاقتصادية عند دراسة ابن خلدون وآرائه فى العصبية هو وحده الكفيل بتبديد كثير من الغموض حولها. وخاصة الدور الذى يعزوه لها فى قيام الدول

العصبية وفلسفة التاريخ لدى ابن خلدون



وسقوطها وإلا فكيف يمكن أن نفهم مثلا أن الدولة تقوم بقوة العصبية وتهرم بفسادها فلماذا تفسد العصبية كما يقول ابن خلدون ـ بالانفراد بالمجد وحصول الترف والنعيم للقبيل؟

إن الجواب الوحيد الممكن والمعقول هو أن قوة العصبية ليست فى النسب وحده مهما كان المعنى الذى نعطيه إياه. بل إن قوة العصبية مستمدة من الظروف المادية القاسية التى يفرضها على الجماعة البدوية ضعف وضآلة أدوات الإنتاج وقساوة الطبيعة التى تفرض هى الأخرى على تلك الجماعة نوعاً من التضامن قوياً من أجل مصلحتها المشتركة التى تتمثل دومًا فى الكفاح من أجل معيشة أفضل(١٣).

ومن هذا العرض السريع الموجز لمفهوم العصبية يمكن القول بأنه، ورغم إشكاليات تعريفه وتحديده لدى من تناولوه بالدراسة والتحليل، وحسب الفهم الموضوعى والمعاصر على عدة سمات أساسية مميزة يمكن تلخيصها فيما يلى:

١ ـ إن مفهوم العصبية مفهوم بدائى بالأساس بحد أصالته وفحواه ثم ديناميكيته فى العمران البدوىّ حيث يمكن اعتبار ذلك العمران البدوىّ سببًا لمفهوم العصبية الناتج عنه الذى يؤدى فى النهاية إلى قيام الدول وبالتالى نشأة العمران الحضارى حيث يعمل الأخير شيئًا فشيئاً على ترهل العصبية كمضمون اجتماعى وسياسى مما يؤدّى إلى زوال الدولة ومجىء أخرى.

٢ ـ إن المفهوم بمعناه الواسع والموضوعى يتجاوز مجرد رابطة الدم إلى روابط أخرى منها الولاء، والتحالف، والرق، والاصطناع تؤدى المهمة نفسها فى تكوين العصبية وإن كان ذلك بصورة أقل كفاءة وبشروط لازمة التحقق.

٣ ـ إن المفهوم يتجاوز مجرد الامتداد العرقى بالنسب والدم، أو حتى مجرد الروابط العصبية الأخرى إلى بعد أكثر حداثة وإن كان أقل تبلوراً وهو البعد الاقتصادى الذى يظل أساسًا لما يسمى بالمصلحة المشتركة الدائمة لأهل العصبية والمنضوين تحت لوائهم يدفعهم نحو التعصب والتماسك والتضامن حالة الانبعاث والقوة، أو نحو التفتت والتصارع والتشتت حال الانهيار والهرم.

العصبية والدولة: النشأة.. والتطور

إن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه، والآدميون بالطبيعة الإنسانية يحتاجون فى كل اجتماع إلى وازع أو حاكم يزع بعضهم عن بعض، فلابد أن يكون متغلبًا عليهم بتلك العصبية وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة لأن الرئاسة إنما هى سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر فى أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها.. فإذا بلغ رتبة السؤدد والأتباع ووجد السبل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتداره عليه إلا بالعصبية التى يكون بها متبوعاً. فالتغلب الملكى غاية للعصبية كما رأيت»(١٤).

وتفسير ذلك أن المجتمع القبلى يقوم على منافسات دائمة بين مختلف العصائب. وعلى توازن حاصل عن ميزان القوى فيما بينها وتتحكم فيه القبيلة الأكبر قوة إلا أن السلطة لا تكون فى هذا المجتمع موزعة بالتساوى فهى تتبع التراتب نفسه الموجود فى القبيلة، ففى القاعدة هناك سلطة رئيس كبير تشمل مجموعة من البيوتات المنتمية إلى حى أو بطن وهذه السلطه التى يدعوها ابن خلدون الرياسة ليست فى الحقيقة سلطة متحكمة بل هى معنوية يقررها نبل المحتد المعترف به لأحد البيوتات من البطن بأجمعه. وكل بطن أو حى له مستويان من العصبية: عصبية خاصة وهى تضم العشير الواحد أو أهل البيت الواحد، وعصبية عامة: وهى التى تربط البطن بسواه من العصائب ممن يلتقى معه فى النسب العام والنعرة أو تصله بشعب من القبائل. والعصبية الخاصة أشد قوة يرأسها بيت قادر على بسط سيطرته.

«ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلابد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات بها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى.

«ثم إذا حصل التغلب لتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالا وأنظاراً ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها شأن القبائل والأمم المفترقة فى العالم، وإن غلبتها واستتبعتها التحمت أيضًا وزادت قوه فى التغلب إلى قوتها وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد، وهكذا دائما حتى تكافئ قوة الدولة فى هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها، وإن انتهت قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدولة فى أوليائها تستظهر لها على ما يعن من مقاصدها»(١٥).

ولا يتوقف التحليل الخلدونى عند حد ترابط العصبية ونشأة الدولة بل يذهب إلى التماثل والتناظر بين قوة ونطاق العصبية، وقوة ونطاق الدولة فيقول فى فصل إن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها فى القلة والكثرة «إن أهل

العصبية هم الحامية، الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً وكان ملكها أوسع لذلك.

وعلى هذه النسبة فى إعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها وأما طول أمدها أيضا فعلى تلك النسبة لأن عمر الحادث من قوة مزاجه ومزاج الدول إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعًا لها وكان أمد العمر طويلا، والعصبية إنما هى بكثرة العدد ووفوره كما قلناه والسبب الصحيح فى ذلك أن النقص إنما يبدو فى الدولة من الأطراف فإذا كانت ممالكها كثيرة كانت أطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة، وكل نقص يقع فلابد له من زمن فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان فيكون أمدها طويلا(١٦).

ولهذا الربط السالف بيانه فإن التحليل الخلدونى الذى يصل إلى فكرة التناسب بين نطاق الدولة وقوة العصبية فيجاوز ذلك إلى القول بأن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها. وهى نتيجة منطقية يفسرها بقوله «والسبب فى ذلك أن عصابة الدولة وقومها القائمين بها الممهدين لها لابد من توزيعم حصصًا على الممالك والثغور التى تصير إليهم ويستولون عليها لحمايتها من العدو وإمضاء أحكام الدولة فيها من جباية وريع وغير ذلك فإذا توزعت العصائب كلها على الثغور والممالك فلابد من نفاد عددها. فإن تكلفت الدولة بعد ذلك زيادة على مابيدها بقى دون حماية وكان موضعاً لانتهاز الفرص من العدو والمجاور ويعود وبال ذلك على الدولة بما يكون فيه من التجاسر وخرق سياج الهيبة.

«وما كانت العصابة موفورة ولم ينفد عددها فى توزيع الحصص على الثغور والنواحى بقى فى الدولة قوة على تناول ماوراء الغاية حتى ينفسح نطاقها إلى غايته. والعلة الطبيعية فى ذلك هى قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية وكل ما يصدر عنها من أفعال. والدولة فى مركزها أشد ما يكون فى الطرف والنطاق وإذا ما انتهت إلى النطاق الذى هو الغاية عجزت عما وراءه»(١٧).

التطور الحادث فى الدولة من خلال التطور الحادث فى هيكل وسمات العصبية. خلاصة ما سبق أن العصبية فى العمران البدائى لها دور القوة الحازمة الموحدة والمدافعة عن الجماعة والضاغطة على العصبيات الأخرى لتحقيق هدفى نشأة الدولة، ثم المحافظة عليها بكبح الخلافات الداخلية وردع القوى الخارجية. وقيادة الحياة إلى شكل أفضل.

وفى سياق هذا التفاعل بين العصبية والعمران، وأثناء أداء العصبية لأدوارها سعياً إلى تحقيق أهدافها فإن تجليات تكيف جوهرية تحدث فى هيكل وسمات العصبية تقودها إلى أسلوب جديد فى الحياة تترتب عليه نتائج مهمة وخطيرة فى حياة العمران البدائى تنقله إلى حالة العمران الحضرى. ويحلل هذه الفكرة **محمد محمود ربيع** نقلا عن المقدمة فيقول: إن القادمين الجدد من البدائيين يتكيفون تدريجيًا مع الحياة المتحضرة ومتطلباتها. ففى البداية تستمر مشاعر وروابط الأنماط المختلفة للعصبية رغم أن دورها يفقد مبرر وجوده باعتباره أول عنصر يتأثر بالتغيير بصورة مباشرة. وللتدليل على ذلك سنستشهد بثلاثة أمثلة ذكرها **ابن خلدون** فى سياق مناقشته بالنسبة للدفاع: قوله الحياة الجديدة للجماعة فى المدينة المحاطة بالأسوار والحرس مشاعر لم يسبق لها مثيل بالأمن والاعتماد على حمايه الآخرين، وبالنسبة للإدارة: توضع إجراءات حكومية جديدة أكثر حزمًا وانضباطاً لتحل محل سلطة الزعماء القبليين وهى إجراءات تستخدم فى حل المنازعات الداخلية وكبح جماح الخارجين على الأمن والنظام. وبالنسبة للاقتصاد: فإن الاستيلاء على ثروة الأسرة الحاكمة السابقة واتباع أساليب أكثر سهولة لكسب العيش تأخذ مكان الأساليب التى كانت متبعة فى المرحلة البدائية الأولى حيث كانوا يعتمدون على الصراع والسلب والنهب لتوفير مجرد الاحتياجات الضرورية لإقامة أود من يعولونهم.

وفى هذه المجالات الثلاثة تحل سلطة سياسية مركزية جديدة محل العصبية فى إشباع الضروريات المادية والحيوية للجماعة بمعنى أن الانتقال إلى أسلوب حياة أكثر تقدمًا وقيام سلطة سياسية منظمة أو نظام ملكى يؤدى إلى الحد من دور العصبية فى هذه المجالات، ومن ثم الحلول مكانها بصورة كاملة فى النهاية. حيث يتعرض هيكل العصبية لتغير مماثل بعد هذا الانتقال وذلك لأسباب ثلاثة:

الأول: هو أن إشباع حاجات العمران البدائى والذى يتطلب روابط قوية للعصبية بين أعضاء الجماعة يتحقق فى العمران البدائى المتحضر بوسائل أخرى سياسية، ويعنى هذا أن مخاطر البداوة واحتياجاتها المادية كانت هى القوة المحركة التى وحدت مختلف العصبيات معاً. ومع تحلل واختفاء تلك العوامل التى كانت تؤدى إلى الترابط بعد الانتقال إلى المرحلة الجديدة يصبح من الصعب على هيكل العصبية أن يفلت من مصير مماثل.

الثانى: ويعزو تقطع أوصال العصبية وتفكك هياكلها إلى اختلاط الأنساب، فالعصبية فى رأى **ابن خلدون** تقوم على نقاء النسب ومشاعر التراحم القوية الناجمة عن الوعى بالانتماء إلى أصل مشترك والتى لا يمكن ضمانها إلا عن طريق العيش فى حياة البادية حيث يدمر العمران الحضرى هذا النقاء بسبب التزاوج بين الجماعات العربية المختلفة واطراد الاختلاط مع غير العرب الذى حدث بصفة خاصة بعد الفتوحات الإسلامية.

أما الثالث: فيرجع إلى نوع الحياة نفسه فى ظل الحضارة والتحلل المفروض عليها نتيجة لتعرضها للاضطهاد على يدى زعيمها الذى يخشى قوتها بعد استيلائه على سلطة الملك(١٨).

ولعل السبب الأخير هذا ومايحمله فى طياته من فكريات الصراع والتوازن بين الجماعة الحاكمة هو أحد أهم المحاور المؤثرة فى حركة الدولة ليس فقط فى مضمونها الخلدونى القديم، بل وأيضا فى الواقع

العصبية وفلسفة التاريخ لدى ابن خلدون



المعاصر حيث الديكتاتوريات العسكرية، وأنظمة الحكم القبلية، وحتى بين قادة ثورات العالم الثالث وبالذات فى أمريكا الجنوبية وأفريقيا حيث تدور صراعات مريرة على السلطة تؤدى إلى تحولات مهمة فى بنيتها بالإضافة والاختزال حتى تنتهى إلى صورة مخالفة لصورة البداية وربما أهدافها.

ويعمق على أومليل منهجية **ابن خلدون** فى هذا السياق الأخير عن بنية الدولة، والعصبية وتحولاتهما المرحلية فيقول: «فى المرحلة الأولى تعكس بنية الدولة إلى حد كبير أنساق تحالف القبائل الملتحمة، إنها تحتفظ بروابط قوية مع تلك التحالفات التى يتوقف عليها تدعيم سلطتها إلا أن هذه الروابط نفسها تصبح عائقًا من خلال تطورها. وتبحث الدولة فى مرحلة ثانية عن التخلص من أصلها القبلى. وتنزع إلى ضمان استقلالها على صعيدين اثنين بالخصوص عسكرى وإدارى.

فعسكريًا: تكف القبائل المكونة لها عن أن تكون هى حجر الزاوية فى جيشها فتعتمد الدولة منذ ذلك الحين لضمان أمنها على جيش مستقل محترف يشكل فيه الأجانب جزءًا مهمًا.

وإداريًا: لا يتولى الوظائف المهمة أشخاص ينتمون للقبائل الحليفة فوظائف القلم كما أشرنا إلى ذلك من قبل يعلو شأنها آنذاك على وظائف السيف وتبلغ الدولة مرحلتها الأكثر صلابة وهى المرحلة التى تغدو فيها كذلك مجردة إلا أن الهيئة التى كونتها لتكون مستقلة تبدأ بإلقاء أعبائها نتيجة لمطالبها المادية والسياسية. وبانغماس الدولة فى الحضارة تصبح هذه الهيئة مرتبطة أكثر بحياة الترف أى أنها تغدو ضعيفة وعاجزة أكثر فأكثر عن الدفاع عن تلك الهيئة. وعندئذ يعود الأصل القبلى إلى الظهور بوساطة التمرد وتقديم المطالب، فالأجنحة المنتمية للعصبية نفسها والتى كان الجناح المنتصر قد أخضعها تطالب بالسلطة وترفض القبائل أداء الجباية أى أنها ترفض سلطة الدولة، وهذا الظهور العنيف للقبائل يؤكد أهمية دور الجيش فى حماية الدولة ولما كان الجيش واعيًا لأهميته فإنه يطالب بتعويضات عالية أكثر فأكثر وبتنازلات مما يثقل كاهل الدولة ويجعلها مرهونة أكثر فى يد جيشها»(١٩).

وهكذا فإن كثيرًا من التحولات تتم فى هيكل العصبية نتيجة لتغير طبيعة العمران مما يؤدى إلى تحولات مماثلة فى هيكل الدولة أو السلطة السياسية. ويمكن القول بأن معظم هذه التحولات تعمل فى اتجاه تفكيك هيكل العصبية وبالتالى تفجر الصراعات داخل سلطة الدولة عبر مراحل تحولية متدرجة قبل أن تؤدى فى النهاية إلى حالة الهرم..

* العصبية والدين:

يعد البحث فى العلاقة بين السلطان الروحى والسياسى فى الإسلام أو فى التاريخ السياسى الإسلامى على وجه الدقة أحد الأمور الإشكالية. حيث أجمعت معظم الفرق السنية - على وجه الخصوص - على **أولوية السلطان الروحى وعلى أولوية العلماء وأهمية دورهم** فى الحياة السياسية. وهو المنحى نفسه الذى ذهب إليه المذهب الشيعى أيضًا.

وعكس جميع الاجتهادات فى الفكر السياسى الإسلامى جاءت الرؤية الخلدونية أكثر براجماتية لتقدم العصبية والقوة على المعرفة والعقل واعتبار السلطان الروحى أحد أبعاد السلطان السياسى. وهو اجتهاد عقلى صرف يؤدى إلى تشريع نقدى وعقلى يجبُّ الاتجاه الذى ساد فيما قبله والذى درج على نفى الشرعية عن العصبية والقوة فى المجال السياسى لحساب الشرع والمعرفة الدينية وهو التيار الذى تراتب فكره السياسى على تعداد الصفات الشرعية للحاكم ودخل فى جدل تاريخى ديماجوجى حول مدى أهمية وضرورة قرشية الحاكم الإسلامى.

كما يعد الاتجاه الخلدونى فى صياغة دور الدين فى الحياة السياسية أكثر إنصافًا من كافة الفلاسفة الماديين الذين أعلوا سلطان القوة الأعمى وتناسوا الفكرة الدينية تمامًا فى القرون الأخيرة بالذات. وذلك رغم ما يشاع عن تأثر **ابن خلدون** فى ذلك بنمط حياته فى رحاب السلطة السياسية وعلى مقربة منها واعتبار ذلك تنظيرًا ودفاعًا عن السلطان السياسى والسلطان الروحى الخاضع له فى مواجهة السلطان الروحى المستقل والرافض لهذا الخضوع، وفى هذا السياق يقول **ابن خلدون** فى كتاب له «إن السلطان السياسى الذى هو سلطة العصبية والقوة يمكن أن يضفى على نفسه صفات المعرفة بالإضافة إلى سلطة الروح والدين فتزداد قوة واستقرارًا. لكن المعرفة وحدها لا يمكن أن يتأسس عليها أى سلطان سياسى دون العصبية والقوة»(٢٠).

وتفسير ذلك لديه «إن الدعوة الدينية تقوى من أساس الدولة فضلا عن قوة العصبية المرتكزة عليها حيث الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد.. الذى فى إحدى العصبيات وتفسح الطريق للحق والعدالة»، وهو فى الوقت نفسه يوضح أن الدعوة الدينية لابد هى الأخرى من أن تستند إلى العصبية. وعليه فمن تحليل آرائه يمكن القول إنه أوجد علاقة سببية بين الدعوة الدينية والعصبية والدولة القائمة عليها حيث يرى «أن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية»، فضلا عن أن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» فهناك علاقة تغذية مرتدة أو استرجاعية بين العصبية والدعوة الدينية حيث كل منهما تقوى الأخرى»(٢١).

وفى تفسير أعمق يقول ابن خلدون: «إن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله فى إقامة دينه «لو أنفقت ما فى الأرض جميعًا ما ألفت بين قلوبهم» صدق الله العظيم(٢٢)، وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة(٢٣).

ولذلك فإذا حصل الاجتماع الدينى فى قوم من الأقوام ضمن لهم التغلب على من هم أوفر عددًا أو أقوى عصبية منهم، إذا ما فقد القوم بعدئذٍ هذا الاجتماع الدينى، وبتعبير آخر «إذا حالت صبغة الدين وفسدت عند هؤلاء وزال التغلب الذى كان قد حصل بفضل ذلك الاجتماع، وبتأثير تلك الصبغة، فتتغلب على الدولةمن كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة عليها فى القوة بعد أن كانت الدولة المذكورة قد غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها على الرغم من أنهم كانوا أكثر عصبية وأشد بداوة منها(٢٤).

ومما يعمق من أهمية الدين فى تدعيم العصبية فى التحليل الخلدونى هو تضمن هذا التحليل للتاريخ العربى الإسلامى فى الأساس.. فالعرب هم بالأساس قوم من البدو، والإسلام عماد وحدتهم ونشأتهم كدولة وإمبراطورية تاريخية، الأمر الذى يفرض نفسه على التحليل الخلدونى ويعطيه فى خبراته التاريخية والتحليلية كثيرًا من المصداقية. فبالنسبة للبدو فإن الدين هو الوسيلة الوحيدة التى تساعدهم على أن يتسيسوا «فجيل العرب فى الخلقة طبيعى» إلا أن هذه البداوة هى أقل مرتبة من الحياة البشرية الحق التى لا تتحقق إلا بالسياسة. والبدو العرب الأكثر بداوة هم نتيجة لذلك «أبعد الأمم عن سياسة الملك».

وإذا كان الفلاسفة قد عرفوا الإنسان بأنه حيوان سياسى فإن ابن خلدون يرى أن الإنسان لا ينطبق عليه ذلك إلا ابتداء من مرحلة معينة وهى مرحلة المجتمع الحضرى وهكذا تتطابق السياسة مع الملك الذى لا يظهر إلا عندما يتم تجاوز المجتمع البدوى.

وباعتناقهم لمثل أعلى دينى ينتظم البدو حول قائده تضم العصبية وتتجاوزها فى آن ولابد من التأكيد على أن المجتمع المؤسس على الدين هو فى نظر ابن خلدون مجتمع مسيس فالدين يضطلع بدور السياسة وذلك عن طريق تنظيم الناس على أساس مبادئ أخلاقية. والخلافة باعتبارها النظام السياسى الإسلامى المتميز تقدم للناس نظامًا سياسيًا أفضل مما تقدمه السياسة فى مفهومها الفلسفى.

إن انعزال القفر وتوحش الحياة فيه يفرضان على الرحل أن يعيشوا جماعات متكتلة حول عصبيات عديدة منفصول بعضها عن بعض ونتيجة لذلك يقوى التنافس والتحاسد فيما بينهم فيظلون مشدودين إلى صراعات داخلية لا يستطيعون منها فكاكًا إلا بوساطة تغير نفسى جذرى هو المثل الأعلى الدينى(٢٥).

وما من شك فى صدق التحليل الخلدونى الذى وضع الدين من العصبية موضعه الصحيح فى علاقة متوازنة بين السلطان الروحى والسياسى تعبر عن توازن أشق فى رؤيته الفلسفية التى لا تنفى الروحانية الدينية وإن لم تتجاهل حقائق القوة الموضوعية فى سياق التطور الإنسانى دون أن يقلل من مصداقية هذا التحليل إرتباطه الشديد بالبيئة العربية.

العصبية وهرم وانهيار الدولة:

وسنبين هذا الترابط الشديد فى الفكر الخلدونى بين التطور الاجتماعى للعصبية، والتطور التاريخى للدولة القائمة على هذه العصبية. ولعل هذا الترابط الوثيق المتصور فى الرؤية الخلدونية يعكس رؤيته الفلسفية التى ترى الدولة كائنًا حيًا يولد وينمو ويتطور ثم يهرم ويفنى فى مرحلة ممتدة تماثل عمر الكائن الحى. ولعل هذه الفكرة الفلسفية هى ركن النظرية السياسية لديه وسبب شهرتها وذيوعها وتداولها كثيرًا لدى عديد من المفكرين اللاحقين وعلى رأسهم **توينبى** مع فلسفته للتاريخ، ويحلل **چورچ لابيكا** التحول الاجتماعى التدريجى الحادث فى الكيان المشترك للعصبية والدولة فيرجعه إلى مراحل خمس هى:

فى المرحلة الأولى: يقتصر النشاط فى البادية حيث يعم الصراع من أجل البقاء على الضرورى.

فى المرحلة الثانية: تكون الغلبة لعصبية معينة على سائر العصبيات.

فى المرحلة الثالثة: يبدأ عند ذلك صيرورة التحول الحضرى فى أنماط النشاط والتفكير.

فى المرحلة الرابعة: تبلغ المدينة طور الحضارة وتطور التمدن بالمعنى الدقيق للكلمة، والذى يتميز بصنائع تهدف إلى إشباع حاجات الترف وتتبدل الفوائد تبدلا عميقًا وتحل هيبة الدولة وتتفكك بالتالى العصبية الأصلية.

فى المرحلة الخامسة: ينفتح الباب بعد ذلك للانقسامات الداخلية والتخاذل ويكون الأمر قد حسم عندما يندلع القتال فتنهض على أنقاض الدولة القديمة دولة جديدة(٢٦).

ورغم وجاهة هذا التحليل ومصداقيته إلا أنه يخلط بين مستويين قصد إليهما **ابن خلدون** فى تحليله التاريخى محاولا الفصل الدقيق بينهما.

المستوى الأول ويخاطب التحول فى هيكل العصبية ذاتها، والثانى يخاطب التحول فى هيكل وطبيعة الدولة. ولكل مستوى منهما سياقه ومراحله وإن كان التطور الحادث فيهما يبدأ وينتهى تقريبًا عند النقاط نفسها بل ويؤدى إلى النتائج نفسها باعتبار المستوى الثانى وهو الدولة مجرد انعكاس لما يدور فى المستوى الأول وهو العصبية التى تأخذ هنا دور المتغير المستقل.

العصبية وفلسفة التاريخ لدى ابن خلدون



أولا: تطور هيكل العصبية الحاكمة:

ويرى أنه يمر بخمس مراحل هى:

١ - مرحلة الظفر بالبغية: أى الحصول على السلطة وتأسيس الدولة ويعتمد صاحب العصبية الصاعدة فى هذه المرحلة على أقرب أفراد عصبيته.

٢ - الانفراد بالسلطة: فيأخذ صاحب العصبية فى إبعاد من ينتمون لعصبيته ويقرب منه أفراداً ينتمون إلى عصبية أخرى يتخذهم حلفاء وأتباعاً.

٣ - مرحلة الفراغ والدعة وتأخذ الجماعة الحاكمة فى التمتع بثمار استقرار حكمها ولا تعطى بالا لمجاهدة أصحاب العصبيات الأخرى ولا إلى توسيع سلطاتها.

٤ - يصبح ذلك السمة الثابتة فى المرحلة الرابعة وهى مرحلة القنوع والمسالمة، فتنتفى علاقات العداء بين هذه الجماعة الحاكمة والجماعات الحاكمة الأخرى فى الدول المحيطة، ويزدهر التبادل التجارى وكافة صور التفاعل السلمى داخل وخارج المجتمع السياسى.

٥ - ثم تأتى مرحلة الإسراف والتبذير فلا تقدر الجماعة الحاكمة أن تحافظ على نمط حياتها الرغد إلا بما تحصل عليه من المجتمع. وهكذا فإن إنفاقها على ملذاتها وعلى استمتاعها بمباهج الحياة يكون على حساب تأمين نفسها ضد أطماع أصحاب العصبيات الأخرى داخل المجتمع نفسه بل وضد الناقمين عليها من الخارج، ومن داخل العصبية ذاتها. وهكذا تؤدى المرحلة الخامسة إلى زوال هذه الجماعة الحاكمة إما نتيجة ظهور عصبية صاعدة داخل المجتمع أو هزيمتها فى الصراع أمام عصبية أخرى خارجية(٢٧).

ثانياً: - تطور الدولة:

ويرى أنه يمر بثلاثة أجيال هى:

الجيل الأول:

ويعيش حياة بدائية فى الريف والبوادى ويتميز بالعصبية وأبناء هذا الجيل «لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك فى المجد، فلاتزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون».

الجيل الثانى:

وهو الجيل الذى يتحقق على يديه الملك والذى يؤسس الدولة فينتقل من الحياة البدوية إلى الحياة المتمدينة المترفة ويقول عنه **ابن خلدون** «والجيل الثانى تحول حالهم بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف».

الجيل الثالث:

وفيه ينسون البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون العصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غاية بما يتبنوه من النعيم ونضارة العيش «ويتم على يد هذا الجيل انهيار الدولة لاستغراقه فى الترف ويضطر السلطان إلى الاستعانة بالموالى والمرتزقة للدفاع عن الدولة»(٢٨).

وفلسفة التحول لدى **ابن خلدون** تعود إلى تغيرات نفسية داخلية أساساً وبالتالى فهى تجرى جرياً طبيعياً داخل النفس الإنسانية لأنها سنة من سنن الخلق وإن لم تمنع كونها سنة طبيعية من محاولة ملاحقة أسبابها الموضوعية..

«فالعصبية تضعف عندما تعود الأحوال التى تعينها لا تتحقق فإذا ما ارتقى بعض الأفراد نشأ عن هذا انتشار حياة أبنائه ضمن جو من الأمن والترف يرضى نشاطهم ويوهن عزائمهم على حين يبلغ ميلهم إلى النعيم والملاذ من التأصل ما يؤدى إلى فسادهم التام، وهكذا فإن عادة السلطان والغنى والسيطرة تبطل بالتدريج لدى من يتمتعون بها من الخلال ما هو ضرورى لنيل هذه الامتيازات، وإذا ما تقدم الزمن قليلا لا يقتصر الأمر على زوال الوسائل لنيل هذه المنافع بل يرى أن أبناء الأسر المسيطرة عاجزون حتى عن المحافظة على مقامهم الرفيع.

ويتكلف **ابن خلدون** أن يسبغ كما رأينا دقة بالغة على هذا التطور النفسى العام الذى يرسم خطوطه الكبيرة فعنده أن من الواجب أن يدوم أربعة أجيال هذا التطور الذى يسير من ارتقاء جدٍ حسن الموهبة على الخصوص إلى زوال جميع خلاله لدى ذريته الذين أفسدهم فرط الترف وما يلاقونه من سهولة(٢٩).

وفى تحليله للعمران البشرى لدى **ابن خلدون** يرد **سفتيلانا باتسيفا** هذا التحول الجارى فى العصبية من متطوعين قبليين إلى جنود مرتزقة لثلاثة أسباب ينقلها عن المقدمة وهى:

الأول:

«أن طبيعة الملك تقتضى الانفراد بالمجد وما كان المجد مشتركاً بين العصابة وكان سعيهم له واحداً كان همهم فى التغلب على الغير، الذب عن الحوزة أسوة فى طموحها وقوة فى شكائمها ومرماهم إلى العز جميعاً وهم يستطيبون الموت فى بناء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فساده. وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم وكبح من أعنتهم واستأثر بالأموال دونهم فتكاسلوا عن الغزو وفشل ريحهم ورئموا المذلة والاستعباد. ثم ربا الجيل الثانى منهم على ذلك يحسبون أن ما ينالهم من العطاء أجراً من السلطان لهم على الحماية والمعونة لا يجرى فى عقولهم سواه وقل أن يستأجر أحد نفسه على الموت فيصير ذلك وهناً فى الدولة وخضداً من الشوكة وتقبل على مناحى الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها.

الثانى :

«أن طبيعة الملك تقتضى الترف، فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم ولا يفى دخلهم بخرجهم فالفقير منهم يهلك والمترف يستغرق عطاء بترفه ثم يزداد ذلك فى أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده وتسهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم فى الغزو والحروب فلا يجدون وليجة عنها فيوقعون بهم العقاب وينتزعون ما فى أيديهم ويستأثرون به عليهم أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم فيضعفونهم لذلك فى إقامة أحوالهم ويضعف صاحب الدولة بضعفهم.

وأيضًا إذا كثر الترف فى الدول وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذى هو السلطان إلى الزيادة فى أعطياتهم حتى يسد خللهم ويزيح عللهم، والجباية مقدارها معلوم ولا تزيد ولا تنقص وإذا زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً. فإذا وزعت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث فيها من ترفهم وكثرة نفقاتهم نقص عدد الحامية، وثالثًا ورابعًا إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد، فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب ويأذن الله بالفناء الذى كتبه على خليقته.

وأيضًا فالترف مفسد للخلق بما يحصل فى النفس من ألوان الشر والسفه وعوائدها. كما يأتى فى فصل الحضارة فتذهب منهم خلال الخير التى كانت علامة على الملك ودليلا عليه. ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر فتكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك فى خليقته. وتأخذ الدولة مبادئ العطب وتتضعضع أحوالها وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضى عليها.

والثالث :

هو أن طبيعة الملك تقتضى الدعة وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفًا وخلقًا صار بذلك طبيعة وجبلة شأن العوائد كلها وإيلافها فتربى أجيالهم الحادثة فى نضارة العيش ومهد الترف والدعة وينقلب خلق التوحش وينسون عوائد البداوة التى كان بها الملك من شدة البأس وتعود الافتراس وركوب البيداء وهداية القفر فلا يفرق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا فى الثقافة والشارة فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم وتنحصر شوكتهم ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس من ثياب الهرم ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية فى جميع أحوالهم وينغمسون فيها وهم فى ذلك يبعدون عن البداوه والخشونة وينسلخون عنها شيئًا فشيئًا وينسون خلق البسالة التى كانت بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالا على حامية أخرى إن كانت لهم(٣٠).

أنواع الدول لدى ابن خلدون:

يقسم ابن خلدون الملك الذى اعتبره منصباً طبيعياً وضرورياً للمجتمع البشرى إلى ثلاثة أقسام:

الأول - هو ملك طبيعى:

ويعنى حسب تعبيره «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة»، وأساسه التغلب والقهر. وهذه هى صورة الدولة البدائية فى العلوم السياسية حيث إن فكرة القانون لم تتجرد عن شخص الحاكم.

الثانى - ملك سياسى :

وينصرف إلى حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، وفى هذه الحالة توجد قوانين سياسية - حسب رأيه - يسلم بها الكافة ويتقاضون إلى حكمها ويخضعون لها كما كان الحال بالنسبة للفرس.

الثالث - الخلافة :

وهى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، وفى هذه الحالة يوجد قانون يسود على كل من الحاكم والمحكوم كما هو الحال فى الصورة الثانية إلا أن هذا القانون تدخلت فى تحديده عناصر الإرادة السماوية. حينذاك تصل الجماعة السياسية من حيث نظامها إلى مرحلة الكمال وهو فى قوله هذا يتصور الجماعة الإسلامية وهى تملك سلطة زمنية تستند إلى تعاليم سماوية مطلقة(٣١).

والحقيقة أن هذه الأنواع الثلاثة من الدول تتوقف صورتها على أسلوب نشأتها، كما أنها ليست صوراً جامدة وإذ يمكن أن تتحول إحداها إلى الأخرى فى ظروف معينة.

فهناك الدول التى تقوم على القهر والاستبداد، وأصحاب العصبيات الخاصة فى هذه الدول يخضعون للعصبية المسيطرة التى تجسد الملك الطبيعى لأنها تمتلك عناصر القوة المادية التى تجبرهم على الانصياع لها، ولكن هذه حالة أولية فى نشأة الدولة فسرعان ما يحاول أصحاب العصبية المسيطرة أن يكتسبوا ولاء العصبيات الأخرى ليس باستخدام القوة ولكن بالسياسة حيث يشعر هؤلاء أن بقاءهم فى إطار هذه الدولة متفق مع مصالحهم، وهكذا تنتقل الدولة التى قامت على أساس الاستبداد «الملك الطبيعى» إلى الملك السياسى حيث الحكم بمقتضى العقل وبواسطة قوانين سياسة تحقق مصالح أصحاب العصبيات الجزئية الذين يعيشون فى تلك الدولة.

أما النوع الثالث وهو الخلافة فهو قد ينتج عن الملك السياسى نتيجة لظهور دعوة دينية تساندها عصبية قوية. وهذا ما حدث فى إطار كل من الدولتين الرومانية والفارسية عندما انتصرت عليهما الدولة الإسلامية، وكذلك يمكن أن تتحول دولة الخلافة إلى ملك سياسى باعتماد تلك القوانين التى لا تستند إلى الشرع ولكنها تستهدف تحقيق مشايعة بعض الطوائف الداخلية فى هذه الدولة بوعدها بمكاسب معينة وبإقامة تنظيم هذه الدولة على غير الأساس الشرعى(٣٢).

ولعل هذا ما يفسر معظم التاريخ الإسلامى فيما عدا عصر الخلفاء الراشدين وزهاء الأربعين سنة الأولى منه، إذ تحول الحاكم إلى ملك وتوارى الشرع لحساب المصلحة وصارت الخلافات الأموية الداخلية، والأموية - العباسية فيما بعد موجهاً لحركة النظام السياسى الإسلامى حينذاك ودون اكتراث بالشريعة، وهو الاتجاه الذى تنامى

العصبية وفلسفة التاريخ لدى ابن خلدون



فيما بعد فى العصر العباسى ووصل إلى درجة أكثر حدة.

والحقيقة أن قدراً من المرونة اللازمة للتحول من أساس للسلطة إلى أساس آخر يعد ضرورة لتحقيق نوع من الاستقرار النسبى، وطول عمر الدولة الكائنة، فالعمران البشرى لدى ابن خلدون يولد من المظالم والعداوات كثيراً. ولذا فقيام الدولة لديه هو حل إنسانى يسعى لتحقيق ما أسماه «بالوازع» الذى يعادل بالمعنى المعاصر السلطة والقانون، والذى عن طريقه يتحقق الاستقرار والعدل وتسيير أمور الناس.

وغنى عن البيان أن الوازع يتغير من شكل ما للدولة إلى الشكل الآخر وحسب أنواع الدول وأساس شرعيتها، فهو القوة، ثم العقل، ثم الشرع، فى الملك الطبيعى، والملك السياسى ثم الخلافة وبالترتيب نفسه والقوة الناجمة عن العصبية كوازع فى حالة البداوة والمرتبطة بالمكانة الشخصية للزعماء القبليين وبالاحترام الذى يلقونه فى مواجهة المنشقين والمتمردين على الجماعة تبدأ فى التوارى ثم الانهيار، وبالتالى تثور الحاجة إلى وازع جديد يصاحب التحول إلى حالة التحضر. وبالتالى لابد من أساس جديد للضبط تمارسه السلطة الحكومية فيما يسمى بالقانون، والحقيقة أن الوازع فى الحالتين السابقتين هو وازع خارجى مفروض على النفس سواء بقوة العصبية، أو بقوة السلطة الحكومية وأداتها القانون وذلك على العكس من الوازع فى حالة الخلافة إذ يكون الشرع وازعاً نابعاً من الروح الإنسانية السامية الراغبة فى الاتفاق مع الإطار القيمى والأخلاقى الذى يتجسد فى الدين. ولذلك فوجود الوازع الدينى يعد أمراً ضرورياً للدول كافة ليس فقط لنشأتها ولكن لبقائها واستمرارها. والدين هنا لا يعنى المفهوم الجامد أو حتى التعريف الدقيق، أو حتى بالمفهوم التاريخى الخلدونى الذى قام عليه تحليله وهو الإسلام، بل قد يمتد بمفهومه الواسع ليشمل ما يسمى بالمثل الأعلى الأخلاقى فيضم أدياناً أخرى سماوية أو أدياناً غير سماوية كالبوذية والكونفوشية، أو حتى الأيديولوجيا باعتبارها إطاراً متكاملا للقيم والأهداف معاً.

فإذا ما استهلكت الدولة كل شرعيتها، وانهارت أنماط الوازع لديها سواء بالعصبية أو العقل أو الشرع، فإن سنة الله تعمل فى اتجاه انهيارها. والانهيار لدى ابن خلدون يأخذ طريقين لوراثة الدولة المنهارة.

الأول:

«حيث يستبد ولاة الأعمال فى الدولة بالناصية عندما يتقلص ظلها عنهم فيكون لكل واحد منها دولة يستجدها لقومه. وما يستقر فى النهاية بنصابه يرثه عنه أبناؤه ومواليه، وفى مثل هذا النوع لا يكون بينهم وبين الدولة المستقرة حرب وإنما يدرك الهرم الدولة.

الثانى:

فهو بأن يخرج على الدولة خارج ممن يجاورها من الأمم والقبائل إما بدعوة يحمل الناس عليها أو يكون صاحب شوكة وعصبية»(٣٣).

وهكذا تسقط دولة وتعقبها أخرى بقوة جديدة ووازع جديد لتفرض سيطرتها على العمران وتسوسه إلى أجل آخر، فالتاريخ لدى ابن خلدون ما هو إلا سلسلة من الدولة، المتعاقبة تهرم السابقة لتنهض اللاحقة ويختفى وازع ليظهر جديد، وتدور الجماعات الحاكمة ويدور معها التاريخ وتبقى المجتمعات رغم ذلك كامنة وفى سكون.

خاتمة

العصبية وفلسفة التاريخ الخلدونى

يعد العمران مبدأ وغاية المشروع التاريخى عند ابن خلدون، فليس التاريخ لديه سوى سلسلة متصلة من الدول تتعاقب فى النمو والهرم لترث كل منها الأخرى. والدولة هى فى حقيقتها شكل ما أو صياغة ما للعمران البشرى تتحقق من خلال العصبية تلك القوة الحازمة الموحدة والجامعة والضاغطة على جميع الفرقاء فى اتجاه هدف واحد هو الدولة، أى الملك، أى العمران البشرى. ولما كانت الدولة كصيغة للعمران هى حلقة فى سلسلة التاريخ فإن العصبية ذاتها وفى جوهرها الصورة الأخرى للحلقة ذاتها فى هذه السلسلة الممتدة. وبالتالى فإن التاريخ الخلدونى فى جوهره صراع بين العصبيات المتعاصرة، والمتوارثة حيث الغلبة لإحداها هى الملك فالدولة فالعمران الحضرى الذى تعمل فيه عوامل الهرم والفناء للعصبية المتحللة حتى تزول صورته «الدولة»، وتأتى صورة جديدة. أما جوهر العمران فهو ثابت إذ هو البشر، والمدن، والأمصار. وهى ثوابت لا يمكن تصور زوالها مع الجماعة الحاكمة أو العصبية.

وفى هذا السياق تمثل العصبية ليس فقط نقطة البداية، ولكنها أيضاً تلعب وتجسد دور الوسيط بين العمران البدوى، والعمران الحضرى. فارتقاؤها ينقل العمران من بداوته إلى تحضره، ثم يعمل التحضر من خلال الآليات والسنن الاجتماعية إلى تفكك وذبول وانهيار العصبية فيكون ذبول العمران وانهياره.

والسؤال هنا: هل ذبول العمران الحضرى وانهياره يؤدى إلى عودة البداوة للمجتمع الحضرى أم فقط يؤدى لتغير صورة الجماعة الحاكمة؟ وفى الإجابة عن هذا السؤال يكمن معنى أهم وأخطر وهو المعنى أو الهدف التاريخى لدى ابن خلدون، فالفلسفة التاريخية لديه كما تجسدها العصبية تعتمد على مفهوم الدورة، فالبداوة من خلال

العصبية تتحول إلى العمران الحضرى ثم تتفكك العصبية أمام عصبية أخرى صاعدة. وبهذا تكتمل دورة تاريخية تبدأ بعدها أخرى. ولكن السؤال هنا هل تبدأ الدورة التالية عند النقطة نفسها التى بدأت عندها الدورة السابقة عليها؟ إن الإجابة بالإثبات فى هذا السياق تقود إلى المفهوم الدائرى للتطور، وبالتالى فإن التطور التاريخى يعانى حالة شلل وعجز يقود إلى القول بعدمية المشروع التاريخى الخلدونى، إذ إنه لا يفسر التطور الحادث فعلا والذى لا يمكن إنكاره قبله وبعده.

ويكون على المرء إذن أن يبحث بعمق فى فلسفة **ابن خلدون** ليجد معنىً للتطور لديه يؤكد مصداقية رؤيته التاريخية ولا يكون ذلك إلا بافتراض الإجابة بالنفى.

فالنفى هنا يقصر الهرم على الجماعة الحاكمة، وعلى الدولة كصورة للعمران. وهذا يبدو التطور الدائرى صيغة وفلسفة لأنماط الحكم، وأشخاص الحكام، وآليات التغير والتبدل، دون أن يمتد ذلك الهرم إلى المجتمع المتحضر فيعود إلى بداوته وإلا استغرقت البداوة معظم بل التاريخ الإنسانى جله.

إذن يبدو من المنطقى القول بأن الفلسفة التاريخية لدى **ابن خلدون** وإن حملت مفهوماً دائرياً لتطور العصبية، فإنها لا تفرضه على المجتمع الإنسانى الذى يتطور فى دوائر متسعة أو متزايدة الاتساع إن لم يكن يتطور فى خط مستقيم، وذلك دون أن تنفى عن العصبية كمفهوم كونها أتين هذا التطور، وكونها بالمعنى الأشمل لب وجوهر الفلسفة التاريخية لدى **ابن خلدون**. ■

أسانيد البحث

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: على عبد الواحد وافى، مطبعة لجنة البيان العربى، القاهرة، ١٩٥٧م، ص ٤٨٤.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، الجزء الأول، المطبعة الأدبية، بيروت ١٨٧٩م، ص ١١٢.

(٣) نيفين جمعة علم الدين، **فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبى**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م، ص ٢٩.

(٤) زينب الخضيرى، **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، دار الثقافة للطباعة، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ١٧٩.

(٥) إيف لاكوست، **ابن خلدون**، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م، ص ١٢٧.

(٦) جورج لابيكا، **السياسة والدين عند ابن خلدون**، تعريب موسى وهبى، شوقى دويهى، دار الفارابى، بيروت، ١٩٨٠م، ص ٩١.

(٧) سفتيلانا باتسيفيا، **العمران البشرى فى مقدمة ابن خلدون**، ترجمة رضوان إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٨) محمد محمود ربيع، **النظرية السياسية لابن خلدون**، دار الهنا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٩) ساطع الحصرى، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، دار الكاتب العربى، بيروت، مكتبة الخانجى، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧م. ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(١٠) ساطع الحصرى، المرجع نفسه، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

(١١) محمد عابد الجابرى، فكر ابن خلدون، **العصبية والدولة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢م.

(١٢) محمد عابد الجابرى، **المرجع نفسه**.

(١٣) محمد عابد الجابرى، **المرجع نفسه**.

(١٤) سفتيلانا باتسيفيا، **مرجع سابق**، ص ٢٠٨.

(١٥) على أومليل، **الخطاب التاريخى، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، الدار البيضاء، المركز الثقافى العربى، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، ط ٣، ١٩٨٥م، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(١٦) عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق على عبد الواحد وافى، **مرجع سابق**، ص ٤٧٥.

(١٧) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق على عبد الواحد وافى، مرجع سابق ص ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

(١٨) محمد محمود ربيع، **النظرية السياسية لابن خلدون**، مرجع سابق، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(١٩) على أومليل، **الخطاب التاريخى، دراسة لمنهجية ابن خلدون مرجع سابق**، ص ١٦٦.

(٢٠) عبد الرحمن بن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق أبو يعرب المرزوقى، مراجعة سيد حشاد، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٩٢م، ص ٢٨.

(٢١) حورية توفيق مجاهد، **الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦م، ص ٣٧٩.

(٢٢) من الآية ٦٣، **سورة الأنفال**، قرآن كريم.

(٢٣) عبد الرحمن بن خلدون **المقدمة**، مرجع سابق، ص ٤٦٦.

(٢٤) ساطع الحصرى، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٢٥) على أومليل، **مرجع سابق**، ص ١٥٥.

(٢٦) جورج لابيكا، **مرجع سابق**، ص ٩٦ ـ ٩٧ ،الخضير، **مرجع سابق**، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٢٧) مصطفى كامل السيد، **محاضرات عن الدولة**، بروفيشنال للإعلام والنشر، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٢٨) زينب الخضير، **مرجع سابق**، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٢٩) نماستون بوتول، **ابن خلدون فلسفته الاجتماعية**، ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٣٠) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافى، **مرجع سابق**، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٤.

(٣١) حورية توفيق مجاهد، **مرجع سابق**، ص ٢٨٢.

(٣٢) مصطفى كامل السيد، **مرجع سابق**، ص ٦٢.

(٣٣) نيفين جمعة علم الدين، **مرجع سابق**، ص ٤٠.

العقد الثمين

باكورة مؤلفات

أحمد كمال باشا

شوقى على ميكل

شاعر وكاتب مصرى

كان هذا الكتاب: «العقد الثمين» - ديسمبر ١٨٨٣م - هو أول دراسة تاريخية علمية عن الحضارة المصرية القديمة باللغة العربية، يكتبه عالم مصرى متخصص فى علم الآثار..

ظلت آثار القدماء المصريين مهملة فى مراقدها دهوراً طويلة، لا يصل إلى مكنونها علم، ولا يدرك لغزها فهم، ولا تمتد إليها يد البحث والتنقيب حتى تبعثها من جديد، وتكشف عن مضامينها التاريخية وأسرارها العلمية. ولذلك ظل تاريخ مصر القديم طلسمًا مجهولا من طلسمات الزمن، غير معروف حق المعرفة لدى عامة الناس وخاصتهم، ولم يكن إلا روايات يتناقلها جيل عن جيل أو عصر عن عصر دون تمحيص أو فحص أو اختبار. وربما كان بعض تلك الروايات عبارة عن حكايات مخترعة أو أقاصيص مصطنعة.

ولكن تلك الآثار الخالدة عاشت تتحدى الفناء بشموخها، وقد حفظها تراب مصر على مر الأزمان فغطاها واحتضنها بين تلاله الأمينة، وجعل منها وديعة لديه يصونها ويرعاها لتكون شاهدة على عظمة الإنسان المصرى فى عصوره السحيقة.

وظل الناس جيلا بعد جيل وعصراً بعد عصر يأتون إليها ويشاهدونها ويقفون أمامها وقفة إجلال وتبجيل، ولا يملكون حيالها إلا أن يصفوا روعتها ويسجلوا عظمتها فى دهشة وإعجاب، ويرووا عنها ما يسمعونه من حكايات وأقاصيص تتناقلها العصور والأجيال، وكان منهم الفاتحون الغزاة، ومنهم السائحون العابرون، ومنهم المؤرخون والرحالة والعلماء.

ولذلك فعندما اهتم المؤرخون القدماء ومنهم العرب بآثار مصر قاموا بوصفها وتسجيل ما شاهدوه منها فى كتبهم، ولكنهم لم يكونوا على دراية بالنقوش المصرية التى انغلق سرها مع الزمن، فلم يستطيعوا الكشف عن سر ذلك الخط الهيروغليفى الذى أسموه بالقلم المجهول، ومن ثم لم يفهموا لغز الحضارة الفرعونية القديمة على ضفاف النيل حق الفهم عن طريق العلم الصحيح إلا ما كان يروى من روايات ويحاك من أساطير وحكايات.



وكان من أشهر الواصفين لتلك الآثار من العرب: **المسعودى** فى «مروج الذهب»، وفى «أخبار الزمان»، **والقضاعى** فى «الخطط والأخبار»، **وعبد القاهر البغدادى** فى «الإفادة والاعتبار»، **وابن وصيف شاه** فى «جواهر البحور»، **وتقى الدين المقريزى** فى «السلوك لمعرفة دول الملوك»، وفى «المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار» **وابن عبد الرحيم** فى «تحفة الألباب».. وغيرهم.

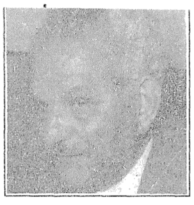
ونتيجة لانفتاح الشرق على الغرب تطلع الأوروبيون إلى حضارة الشرق فى انبهار ودهشة، وأخذهم بالإعجاب سحر الحضارة المصرية القديمة، فكانت قصور ملوك أوروبا فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين تشير إلى مصر وحضارتها وصور معبوداتها ومومياواتها.

وظل الحال هكذا إلى أن جاءت الحملة الفرنسية بقيادة **نابليون بونابرت** إلى مصر سنة ١٧٩٨م، وتم العثور سنة ١٧٩٩م على حجر رشيد الشهير باللغات الثلاث أو بالنقوش الثلاثة: الهيروغليفية والديموطيقية واليونانية القديمة، وبدأت محاولات العلماء الأوروبيين فى فك رموزه والكشف عن سر الكتابة الهيروغليفية، وكان منهم العالم الفرنسى **سلفستر دى ساسى** silvestre de sacy والدبلوماسى السويدى **أكربلاد** Aker-blad، والعالم الإنجليزى **يانج** young إلى أن تمكن الشاب الفرنسى **جان فرانسوا شامبليون** (١٧٩٠ - ١٨٣٢م) Jean Fran-cois Champollion بعد الاطلاع على اجتهادات **توماس يانج** من مواصلة جهود سابقيه، والوصول إلى الكشف عن معانى الكلمات والأسماء بعد جهد جهيد فكان أشهر من عرف بحل تلك الرموز، وأعظم من اقترن اسمه بحجر رشيد. وقد نشرت هذه الأبحاث سنة ١٨٣٤م فى كتاب:

Préçis du Systéme Hieroglyphique

أى بعد وفاة **شامبليون** بسنتين وهو فى الثانية والأربعين من عمره.

وكان ذلك فتحاً جديداً فى باب المعرفة الإنسانية بظهور علم الآثار المصرية Egyptologie الذى نشأ من قراءة تلك الكتابات، فتكالب العلماء على هذا العلم



سليم حسن

الجديد، وكثر تعاقبهم على مصر للوقوف على عجائب آثارها النفيسة.

وتوالت الأبحاث من بعد شامبليون فجاء بعده علماء أخذوا تراثه بالدراسة والتوسع والزيادة، كان من أشهرهم:

- فى ألمانيا الدكتور **هنرى بروجش** Brogsch الذى كان وكيلا **لماريت باشا** فى إدارة متحف الآثار المصرية **وإرمان** Erman **وشبيجل** Spiegel.

- وفى فرنسا **شابا** Chabas. **وماريت باشا** Mariette الذى أسس متحف بولاق **وماسبيرو** Maspero.

- وفى إنجلترا **صامويل برش** Samuel Brich، **وفوكنر** Foulkner، **وبلاكمان** Blachman. **وجاردنر** Gardiner. **وبيترى** Petrie.

- وفى هولندا **دى باك** De Buck **ويانسن** Janssen.

- وفى أمريكا **برستد** Breasted **وريزنر** Reisner. **وباركر** Parker.

- وفى إيطاليا **نقولا روزينى** Ro-sellini. وغير هؤلاء مثل **جولنشيف** Gol-énischeff من علماء أوروبا وأمريكا ممن كان لهم مباحث ومؤلفات فى مصر ومكتشفاتها.

وهكذا تنبهت أوروبا أكثر إلى قيمة الحضارة المصرية، وصار باب مصر مفتوحاً لهم منذ بداية القرن التاسع عشر، فجاءها الإنجليز والألمان والفرنسيون وسواهم يذهبون الآثار ويسرقون العاديات. وكانوا يأتون إلى مصر فى هيئة مندوبين للبحث عن آثارها مستخدمين فى ذلك بعض اليونانيين. وكان المصريون يجهلون هذا التاريخ العظيم وقيمة تلك الآثار الخالدة، فلا يهتمون إلا بكسب المال من أولئك المندوبين.

وفى سنة ١٨٢٩م قدم المسيو **شامبليون** إلى **محمد على** باشا تقريراً طالبه فيه بوجوب الحفاظ على تلك الآثار، وضمن تقريره بياناً بالوسائل التى يجب العمل بها للاحتفاظ بالآثار. ولكن **محمد على** لم يهتم بذلك التقرير قرابة خمس سنوات. ثم أدرك أن تلك الآثار من ورائها ثروة عظيمة لمصر، فأصدر أمره بمنع تصديرها خارج مصر، وأنشأ مصلحة لحفظها وصيانتها، فأخذوا يحفظون ما يجدونه منها فى مكان خاص، حتى كثرت فقاموا بترتيبها فى قاعات بسراى الدفتردار بالأزبكية، وعرفت باسم «متحف الشيخ رفاعة»، لأن هذه السراى حينذاك كانت ملكاً **لرفاعة بك الكبير**.

وفى سنة ١٨٤٥م اجتهد **لينان بك** فى حمل الحكومة المصرية على إصلاح المتحف وتوسيعه. ولكن الإهمال عاد ليضرب أطنابه على الآثار مرة أخرى من جانب الحكومة، وحاول عبثاً المسيو **ماريت** إقناع الواليين **عباس الأول وسعيد الأول** بفائدة الآثار ووجوب الاحتفاظ بها، فلم تعن الحكومة المصرية بالآثار إلا فى أيام الخديوى **إسماعيل** الذى لبى دعوة **ماريت** واستجاب له وسهل إليه سبل البحث عن الآثار، وأنشأ داراً للعاديات ببولاق، وجمع **ماريت** بها ما أمكن نقله منها.

وبدأ الاهتمام الحقيقى بالآثار، ونشط علم الآثار المصرية الذى اعتبره الأوروبيون حكراً عليهم، وأوصدوا الباب فى وجه المصريين الذين كانوا فى غفلة عن تراث أجدادهم، مما حدا بالخديوى **إسماعيل** إلى تأسيس مدرسة لتعليم اللغة المصرية القديمة للمصريين فى منزل الشيخ **الشرقاوى** بجوار سيدى **القللى** ببولاق، وعين الألمانى **بروجش باشا** مديراً لها بمرسوم أصدره فى أغسطس ١٨٦٩م/ ١٢٨٦هـ. وأمر بأن تكون نفقات المدرسة من نظارة المالية، ودخلها عشرة تلاميذ من المصريين الذين أتموا الدراسة

باكورة مؤلفات
أحمد كمال باشا



الثانوية، وكانت لهم إجادة باللغة الفرنسية. ثم أقفلت المدرسة بعد عدة سنوات، وجددها **ماسبيرو**، ثم أقفلت إلى أجل غير مسمى.

وكان أشهر من نبغ من تلامذة تلك المدرسة **أحمد كمال**، وقد تخرج منها هو ونخبة من شباب مصر، فلم يشتغل منهم بالآثار غيره وغير **أحمد نجيب** الذى صار مفتشاً لدار الآثار المصرية فيما بعد.

وقد ساعدت الظروف **أحمد كمال** على أن يلتحق بالمتحف فى وظيفة «أمين مساعد» فى أيام المسيو **جريبو**، ثم عين المسيو **دى مورجان** مديراً للمتحف فاجتهد على أن يتخلص من المساعد الوطنى.

ولكن **أحمد كمال** لم يقتصر على أعماله فى المتحف، بل كان لا يكف عن نشر مباحثه التاريخية والأثرية، وعن مساجلة علماء أوروبا ومناقشتهم فى آرائهم العلمية. ولم يكتف بما كان يلقيه من خطب ومحاضرات، وما كان يوافى به الجرائد والمجلات من المقالات والأبحاث العلمية والأثرية، بل أخذ فى وضع الكتب والمؤلفات.

وإذا كان **أحمد كمال** قد اختار لنفسه دراسة علم الآثار، فإن الطريق أمامه كانت شائكة غير مفروشة بالورود، وكان محفوفاً بالعقبات والصعوبات التى يضعها فى مواجهته علماء الآثار من الأوروبيين احتكاراً منهم لهذا العلم الجديد الذى أقاموه وخطوا فيه خطوات متقدمة، فكانوا يضنون به على الوطنيين من أبناء مصر.

ومن ذلك حين سعى **أحمد كمال** باشا لإرسال ابنه **حسن كمال** إلى إنجلترا حتى يدرس هذا العلم هناك، رفضوا السماح له بدراسته، فتحول إلى دراسة الطب وعاد طبيباً، بعد أن كان قد أعده أبوه لدراسة علم الآثار المصرية.

ولكن **أحمد كمال** استطاع أن يشق طريقه وسط هؤلاء العلماء الأفذاذ، وتفانى فى عمله دون ملل أو كلل، وصرف عمره فى خدمة آثار بلده، حتى أصبح - على صعوبة هذا الفن وحداثته - حجة فيه. وقد استشهد كثير من مؤلفى الإفرنج والعرب وباحثيهم بكتبه وآرائه، وعجبوا من صبره وجهاده.

كما قام بتعليم أبناء وطنه ذلك العلم، فتخرج على يديه طلبة مصريون أخذوا يشقون بدورهم طريقهم مقتدين بأستاذهم الأكبر **أحمد كمال باشا**، حتى أصبحوا من موظفى المتحف المصرى، واشتهروا بمؤلفاتهم ومعرياتهم ومباحثهم، وكان من أشهرهم **سليم حسن**.

تقول الموسوعة العربية عن **أحمد كمال باشا** إنه «أول عربى تعشّق تاريخ مصر الفرعونية، وجعل حياته وقفاً عليه، ومضى يبحث فيه بهمة منقطعة النظير، وظل ينفق فى سبيل ذلك جهداً متصلاً، حتى وفق إلى إيقاظ المواطنين من أبناء جيله، وتنبيههم إلى واجبهم حيال تاريخ وطنهم، واستطاع - على الرغم مما قام فى سبيله من عقبات - أن ينشىء مدرسة عربية وطنية، كان لها الفضل فى إقبال المصريين على دراسة تاريخ وطنهم المجيد قامت سنة ١٩٢٣م، وما زالت تضطلع بهذه الدراسة حتى اليوم. ترك لنا من بحوثه ثروة غنية».

ويقول صاحب كتاب «تاريخ توت عنخ آمون»: هو المرحوم العالم المصرى بالآثار المصرية **أحمد باشا كمال** الذى توفى فى أغسطس سنة ١٩٢٣م، وأن له أيادى بيضاء على الآثار وخدمتها، إذ بذل جهده فى تعليم الشعب مجد آبائه سواء أكان بإلقاء المحاضرات أو بتأليف الكتب أو بنشر المقالات. كما بذل ما فى وسعه لحمل الحكومة على بعث بعض الشبان لدراسة علوم الآثار وتاريخها فى أوروبا، وسعى أيضاً إلى إنشاء مدرسة لدراسة اللسان المصرى القديم وعلم الآثار المصرية فقررت الوزارة إنشاء المدرسة.

وكتاب «العقد الثمين» هو أول كتاب ألفه العلامة الأثرى **أحمد كمال** باشا، صدر سنة ١٣٠١هـ / ١٨٨٣م فى طبعته الأولى عن المطبعة الميرية ببولاق مصر، فهو أول ثمرة يانعة من ثمرات قلمه الدافق، وأول شعاع أطلت به شمس فكره على عالم البحث والتأليف، أيام كان يعمل «معلم التاريخ واللغة الفرنساوية والبربائية ومترجم الأنتيقة خانة المصرية وناظر مدرستها البهية».

وربما كان هذا الكتاب أول ما ألف بالعربية عن تاريخ مصر القديم، كتبه متخصص فى تاريخ تلك الحضارة وعارف بلغتها. ولذلك فهو يعد فتحاً مبيناً فى عالم التأليف عن حضارة مصر وتاريخها باللغة العربية، ويؤكد رأينا هذا قول **جرجى زيدان** فى الهلال عدد ١٥/٧/١٨٩٥م. صفحة ٨٦٤ عن العقد الثمين: «هو أول كتاب نشر فى العربية فى تاريخ قدماء المصريين».

وقد نهج فى تسميته النهج الأدبىّ المتبع فى ذلك العصر بالتزام السجع والمزاوجة بين الألفاظ، فأسماه «العقد الثمين فى محاسن أخبار وبدائع آثار الأقدمين من المصريين»، وقد اتبع هذا الأسلوب فى تسمية بقية كتبه من بعد. وربما كان يعوز الكتاب بعض الدقة العلمية فى منهجية التأليف، ولكن يشفع لصاحبه أنه كان باكورة أعماله، وأنه أول كتاب علمى بالعربية عن تاريخ مصر الفرعونية، كما كان عصره عصر بدايات التأليف والنهضة الثقافية فى العصر الحديث.

وكان الحامل **لأحمد كمال** على الكتابة فى تاريخ قدماء المصريين - كما يقول هو فى مقدمة الكتاب - أنه رأى الأجانب يتنافسون فى اقتناء آثار ذلك التاريخ، ويعتنون به أكبر العناية، ويرحلون لمشاهدة آثار القدماء من المصريين المراحل الطوال، ويبذلون على حيازة تاريخها نفائس النفوس والأموال، قاصدين تعليم هذا التاريخ لأطفالهم وتداوله بين رجالهم، مع أننا بذلك أحق وأحرى، وصاحب الدار يلزم أن يكون بها أدرى.

وقد رتب كتابه هذا على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة وقسم المقدمة إلى سبعة فصول: الأول فى فائدة التاريخ، والثانى فى

النيل وأسمائه القديمة وفروعه ومصابه، والثالث في أصل المصريين وحدود مصر وأسمائها القديمة والرابع في تقسيم مصر قديماً وحديثاً، والخامس في أقسام مصر القديمة، والسادس في وقوف قدماء المصريين على تأسيس مملكتهم، والسابع في تقسيم العائلات المصرية.

ثم جعل الباب الأول في الطبقة الأولى وهي مشتملة على إحدى عشرة عائلة والباب الثاني في الطبقة الثانية وهي مشتملة على ست عائلات والباب الثالث في الطبقة الثالثة وهي مشتملة على أربع عشرة عائلة.

ثم جعل الخاتمة في ذكر من اجتهد من الأوروباويين في حل رموز اللغة البربائية وكيفية توصلهم لذلك، وذكر بعض حروفها.

وقد اطلع على الكتاب بعد تأليفه وقبل طباعته كل من السيد الأديب **عبد الهادى الإبيارى نجا** والأستاذ العالم **أحمد نجيب**، وكتبا في تقريظه كلمات وردت في صدر الكتاب.

ووعد في نهاية كتابه بطبع أجروميته الهيروغليفية التي كان قد انتهى من تأليفها في كتاب جديد.

وفي آخر الكتاب منظومة للشيخ **طه بن محمود الدمياطى**، وهو أحد مصححي المطبعة الكبرى. وهذه المنظومة قد صاغها الشيخ طه بناء على طلب **أحمد كمال**، وجمع فيها أسماء الفراعنة على ترتيبها.

ثم ذيل الكتاب بكلمة خادم تصحيح العلوم بدار الطباعة الكبرى الميرية ببولاق مصر **محمد الحسينى**.

وقد تم طبع الكتاب في عهد **محمد باشا توفيق**، في أواخر محرم الحرام مفتتح العام الأول بعد الثلاثمائة والألف من الهجرة، أواخر ديسمبر ١٨٨٣م، ويقع الكتاب في ٢٤٤ صفحة، والمتصفح لهذا الكتاب الثمين يعلم أنه سجل حضارة وتاريخ وجغرافية وأدب. أما إذا تمهل قارؤه فهو يدرك أنه قد أتى بأخبار وعلوم كانت جديدة كل الجدة آنذاك على ذهن القارئ العربي المثقف. يقول الأستاذ **محمد الحسينى** في ذيل الكتاب: «فقد تم طبع هذا الكتاب الجليل بديع الجمال وعذب المنهل السلسبيل الذى أطلعنا من أحوال العائلات الملوكية المصرية من أوائل الأول وأقدم الطبقات من الأمم والدول على ما لم يطلع عليه أحد في سجل ولا كتاب، وأرانا من آثار الملوك الأقدمين وصناعات الحكماء العياهير المصريين ما يدهش العقول، ويقضى بالعجب العجاب، وأحاط من أخبار القرون الماضية في الخطة المصرية من منذ سبعة آلاف سنة إلى أن دخلتها الدولة اليونانية بما يطرب الأرواح وينعش الألباب».

ومن أهم ما جاء في هذا الكتاب حديث الكاتب عن أصل المصريين، فهو موضوع طالما حيّر الباحثين والمؤرخين، ولكن **أحمد كمال** استطاع أن يكشف عن هذا الأصل الدفين، فهو يرى أن المصريين القدماء قد جاءوا من آسيا، أى أنهم ساميون وليسوا حاميين كما هو شائع الآن عند عامة المثقفين. ويقول في ذلك: «كان المصريون يعتقدون أنهم أول من سكن وادى النيل وعمر فيه، ولذا سموا أنفسهم على الآثار (روت) أو (لوت) ومعناه أصل البشر، ظنا منهم أنهم آباء البشر، ولكن بالتحقيق من الآثار اتضح أن أصلهم وتمدنهم من آسيا لا من جهة الجنوب». واستشهدوا على قوله بكتاب **ده روچه** في الست عائلات الأول، وأرجع أصل (لوت) إلى كلمة (لوديم) التى حذفت منها علامة التثنية (يم) فصارت (لود)، ثم حرفت الدال إلى التاء لقرب مخرجيهما، ثم قال: «ولوديم اسم لابن مصرايم بن نوح عليه السلام، فهذا يثبت أن أصل المصريين من آسيا».

وقضية الأصل السامى أو العربى للمصريين القدماء كانت شاغل **أحمد كمال باشا** طول حياته، فقد اختمرت فكرتها في ذهنه، وتبنى هذه الفكرة، وحملها على عاتقه وحده، وأخذ يدلل عليها بكل ما أوتى من علم، حتى أصبح رائداً لها، وألف في ذلك قاموسه الهيروغليفى العربى الشهير الذى لم يطبع حتى الآن، وهو يقع في اثنين وعشرين مجلداً، ليثبت فيه أن اللغة العربية الأولى هى الأصل العريق للغة المصرية القديمة، أو هما من أصل سامى واحد، استدلالا على وحدة الجنس العربى المصرى.

وكان حديثه عن اللغة البربائية أو الهرمسية وهى اللغة المصرية القديمة، في هذا الكتاب، أول ما نشر بالعربية في العصر الحديث عن حروف تلك اللغة التى كانت لغزاً يحير الأفهام، وعن معانى كثير من كلماتها فيما يتعلق بالرجال والنساء، والمعبودات، وأعضاء الإنسان والحيوان والطيور والأسماك وحشرات البر والبحر والهوام، والأشجار والنباتات والأزهار، والأرض والسماء والمياه وما يتعلق بها، والمبانى والمراكب، وأثاث البيت والتيجان والملبوسات، وعدد الحرب والصناعة وآلات الزراعة، والقرابين، وأدوات الكتابة وآلات الموسيقى. كل ذلك في شبه معجم صغير، أو محاولة أولى لوضع معجم هيروغليفى عربى. ويعد هذا الموضوع عن اللغة البربائية بحثاً جديداً في زمنه لم يعرفه قبله عالم من أبناء بلده.

وفي ذلك يقول العلامة **أحمد نجيب** مقرظاً هذا الكتاب بقوله: «حظيت بالاطلاع على هذا الكتاب الموسوم بالدر الثمين في معرفة أخبار الماضين فوجدته روض أنباء طابت مغارسه ونمت نفائسه، أو بحر أخبار متلاطم بغرر الفوائد متدفق بدرر الفرائد، بل أعلى من الدر النظيم، وأغلى من الجوهر في التقويم، فإنه جاد بما ضن الزمان به، ولم ينتبه إليه منتبه، مما احتوى عليه من الأخبار البربائية وتدوينها، ونظم نثار الأنباء بوجه يسبى النهى، حيث اشتمل على ما كانت عليه الأول من قدماء المصريين، وتبادلته أو بدلته أيدى الدول حيناً بعد حين».

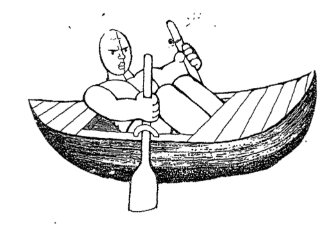
ولاشك في أن هذا الكتاب الثمين كان قد أحدث ضجة علمية عند صدوره، فاحتفى به المتخصصون وعامة المثقفين، باعتباره أول وليد في المكتبة العربية يكشف عن حضارة مصر القديمة تاريخاً ولغة بأسلوب علمى أدبى موثق، قائم على دراسة ومعرفة، وخبرة وممارسة. كما أنه فتح الباب أمام الدارسين من أبناء مصر، وشجع على التأليف والكتابة في هذا المجال المعرفى الجديد، أو في هذا العلم الوليد الذى كان حكراً على الأجانب فقط. فنشأ جيل بعده يكتب ويؤلف الكتب والموسوعات في حضارة مصر، كما فعل تلميذه العلامة **سليم حسن** في موسوعته «مصر القديمة». ■

حوار مع

المفكر: فؤاد زكريا حول الفلسفة وقضايا الأدب والموسيقى

أجرى الحوار:

عبد الرحمن أبو عوف



تم هذا الحوار قبل عام ١٩٩٠ أى قبل العام الذى قسم المثقفين والشعوب العربية إلى عدة أقسام، وكان المحاور يطمح فى استكماله، ولعله يستطيع، وهنا وبمناسبة فوز المفكر الكبير فؤاد زكريا بالجائزة التقديرية ينشر.

- ١ -

فالمفكر والفيلسوف ـ **فؤاد زكريا** ـ يتميز عن أساتذة الفلسفة فى جامعاتنا فمعظم هؤلاء ناقل ومترجم لاتجاهات فلسفية أوروبية معادية للعلم وموضوعية العالم، كالوضعية المنطقية والوجودية والجوانية والظاهراتية، ينحصر جهده ـ بعد النقل ـ فى إضفاء قناع من التبريرات التى تتخذ طابع اليقين الفلسفى أو التمسح فى تراث مدارس الفكر والكلام والتصوف الإسلامى.

ولكن من يقرأ أعمال **فؤاد زكريا**: (نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان)، **ونيتشه**، وكتابه الفذ عن **سبينوزا**، ومقالاته الفلسفية النقدية فى مجلة (الفكر المعاصر). من يقرأ هذا كله ويضعه فى إطار ما تطرحه تحولات المجتمع المصرى والعالمى من مشكلات فكرية وفلسفية، سيشعر على الفور بأننا لسنا مخيرين بين أن تكون لنا فلسفة أو لا تكون، بل إن الخيار هو: هل نصوغ نظرياتنا عن وعى بحيث تتفق مع مبدأ مفهوم، أم نصوغها دون وعى وبمحض المصادفة؟

والتلخيص الذى يشمل إسهامات **فؤاد زكريا** تتضح فيه ثقته بالعقل الإنسانى، وقدرته على فهم قوانين الضرورة الطبيعية والاجتماعية التى يحيا من خلالها، بحيث يصبح بمقدوره أن يسيطر عليها، ويصوغ مستقبله ويحرر فى نفسه طاقات الحرية والإبداع والتقدم.

فى رسالته للدكتوراه اختار أن يدرس (مشكلة الحقيقة)، فناقش المعايير المميزة لحقيقة الأحكام وفق مختلف النظريات، وعرض بالنقد للنظريات المثالية والواقعية وحيدة الجانب لمفهوم الحقيقة، ورغم عداء المشرفين على رسالته لمدرسة الفكر المادى بكل اتجاهاتها، فقد استطاع أن يسلك طريقًا

موضوعيًا وحذراً فى تحليل فكرة الحقيقة النسبية والمطلقة، وإبراز أهمية التحليل اللغوى فى كشف كثير من غوامض مشكلة الحقيقة، وإظهار جوانب النقص والقصور فى المذاهب التى عرض لها بالنقد والتحليل.

أعقب ذلك دراسته لنظرية المعرفة وواجه الباحث تراثا فلسفيا ضخما ظل ينتقل عبر أجيال ونظم فلسفية مثالية تبرر فى يقينه مثالية إنكار وجود العالم الخارجى أو الشك فيه، وفقدان الثقة فى الحواس المدركة والخلط بين مفاهيم الفلسفة والعلم فى التجربة الإنسانية، واستطاع - بدراسة متأنية ساخرة بالازدواج الذى يسود حياة من ينكر العالم الخارجى من الفلاسفة حين يتصرف فى حياته حسب موقف طبيعى، ويفكر فيها حسب موقف مثالى - أن يدعو إلى خروج الفلسفة عن طابعها الاحترافى لتحدد علاقتها ببقية مجالات العالم، ولأن تضع فى اعتبارها وجهة نظر الإنسان بالمعنى العام لهذه الكلمة - وأن تجد لديها الشجاعة للربط بين أفكارها وهذا الإنسان، وكانت هذه الدراسة فى ١٩٦٢ - وسط حصار الفكر الأسطورى والمثالى للعقل المصرى - دعوة لمحاولة التقريب بين الفلسفة والعلم، وتعيين الوظيفة الاجتماعية للفلسفة، وإبراز أخلاقية شجاعة للمفكر تعقد الصلة الضرورية بين الفكر والسلوك.

غير أن ما يمثل اكتمال منهج **فؤاد زكريا** - إلى جانب الكشف عن مزاجه الفلسفى وطبيعة شخصيته الدقيقة الحذرة - هو وثيقة الدفاع التى كتبها عن **سبينوزا** فيلسوف القرن السابع عشر الذى عانى - لقرن أو يزيد - من الاضطهاد وسوء الفهم والتفسير، ولم يتعرض فيلسوف لمثل ما تعرض له من تعارض التفسيرات وتضاربها، لذا كان على المفكر المصرى أن يواجه ركاماً هائلا من الدراسات والمراجع أوشكت أن تضيع دلالة الأفكار العلمية والتحررية والديمقراطية التى شكلت النسق الفكرى لـ **سبينوزا**، فى عصر محاكم التفتيش والقهر والتخلف، حيث مازالت بقايا قيم الإقطاع تلقى ظلالها الكئيبة، على أن أخطر ما جاء



فؤاد زكريا

به الباحث هو مناقشته استخدام **سبينوزا** للمنهج الهندسى كطريقة مصطنعة للتعبير، تماما كما استخدم المصطلحات التقليدية بمعان جديدة، فجعل الفكر والجسد وجهى عملة واحدة - على عكس ديكارت، وأكد موضوعية العالم وحتمية قوانينه ومد من صفة الضرورة فى العالم الطبيعى إلى العالم النفسى الاجتماعى وأزال التناقض بين الضرورة المادية والحرية الإنسانية، إلى جانب تحديد الطابع النسبى للقيم الأخلاقية والجمالية والاجتماعية.

يتبقى فى قضية «**سبينوزا**» ما يتعلق بالتحريف العلمى الذى نسقته حملة ضخمة من المتعصبين لليهود، وحاولوا به رد فلسفة **سبينوزا** للتراث اليهودى، مغفلين أن نزوعه الفكرى قد أدى به - منذ البداية - إلى الطرد من الطائفة اليهودية فى إمستردام إلى جانب المحاولات المستمرة لرشوته أو إيذائه أو حتى قتله... إلى آخر صنوف الاضطهاد التى يتقنها قوم أصبحوا أكثر عدوانية وشراسة من مضطهديهم فى التاريخ المعاصر - إن **سبينوزا** لا يكتفى بوصف إله مجرد من كل مسحة من التشخيص، بل يعزو إليه الامتداد الذى هو الخاصية الأساسية للمادة بوصفها إحدى الصفات الإلهية، وتلك فكرة ظلت الفلسفة اليهودية - فى جميع صورها - تنفر منها.

وقد يعترض البعض على تفسيرات **فؤاد زكريا** لفلسفة (**سبينوزا**)، غير أن معيار الحكم لها أو عليها هو مدى الاتساق الذى قدم به تفسيره لهذه الفلسفة الثورية العلمية الشجاعة من حيث فصله بين ظاهر ألفاظها ودلالتها الحقيقية، ومن الحق كذلك أن نقول: لعل **فؤاد زكريا** قد وجد فى **سبينوزا** قدوة يتمثل حذره ووضوحه وشجاعته وانتماءه للحقيقة العلمية فى ظروف نضالنا الحالى التى تضع أمام المفكر اختياراً واحداً.. أن يكون مع تقدم وحرية ومستقبل شعبه أو يكون ضد هذا كله.

ويبقى أن نشير إلى جانب مهم فى شخصية **فؤاد زكريا** الفكرية وهو أنه من أبرز دارسى ومتذوقى وعلماء الموسيقى الكلاسيك والحديثة بعد **حسين فوزى** وله مؤلفات مهمة فى هذا المجال أذكر منها (التعبير الموسيقى)، و **فاجنر** إلخ، لذلك يعطى هذا الحوار اهتمامًا بالاستماع لرأيه فى الموسيقى العربية وأزمتها.

وأخيرا فلهذا الحوار قصة... لقد كنت من أوائل الذين أجروا حوارا مع **فؤاد زكريا**... وكان المفكر مازال بعيدا عن الأضواء... وكنت أعرف قيمة الرجل وجديته وصدقه ولذلك اقتحمته ورحب بى وقامت بيننا صداقة وأهدانى كتبه... فأجريت معه حواراً قائمًا على الدراسة وهو جزء من مشروع كبير عن حوارات مع ألمع رواد الفكر والأدب والفن والذى نشر معظمها فى روزاليوسف أعوام ٧١، ٧٢، ٧٣ ثم جمع فى كتاب (حوار مع هؤلاء) صدر عن هيئة قصور الثقافة عام ١٩٩٠... وكنت أنوى نشر الحوار فى روزاليوسف... غير أن **عبد الرحمن الشرقاوى** وكان رئيساً لمؤسسة روزاليوسف رفض نشره والسبب أن **فؤاد زكريا** رفض خرافة من كتبوا من المشايخ والأزهريين عن أن ملائكة نزلت من السماء وحاربت مع الجنود فى معارك عبور أكتوبر المجيد ونشر رأيه هذا فى الأهرام، وكنت قد دخلت فى أزمة مع روز اليوسف التى كنت أكتب لها بانتظام.. فعرضت الحوار على **لطفى الخولى** رئيس تحرير مجلة (الطليعة)

حول الفلسفة وقضايا الأدب والموسيقى



اليسارية والتى تصدر عن الأهرام، وأسجل هنا موقف **لطفى الخولى** الشجاع والمسئول فى نشر هذا الحوار فى عام ١٩٧٤.. والترحيب بى فى الكتابة الدائمة بملحق الأدب والفن بمجلة الطليعة والذى كان منبراً خطيراً قدم إسهامًا خلاقًا وثورياً فى رصد الأجيال الجديدة جيل الستينيات بجانب إثارة قضايا ثقافية وفكرية مهمة وكشف ما كان يرتب لمصر وثقافتها بعد انقلاب **السادات** فى ١٥ مايو ١٩٧١ وضرب وحصار مشروع **عبدالناصر** للنهضة.

وبدأت سلسلة الانهيارات عقب ٧٣ وظهر الوجه القبيح للثورة المضادة بقيادة **السادات**: الانفتاح الاستهلاكى.. الحملة الشرسة على **عبدالناصر**.. خروج الإخوان المسلمين والتنظيمات المتطرفة من السجون وتسليحها بالخناجر والجنازير لضرب الطلبة الناصريين والماركسيين، واشتعلت الاضطرابات الطلابية والعمالية... ولم تكن الجامعة بعيدة عن كل هذا التحول السياسى المرعب، وكنت أرصد موقف **فؤاد زكريا** من كل ذلك فأجده يقف مع اليسار ويحتج على اعتقال الطلاب.. غير أنه كان يعانى محنة شخصية فى قسم الفلسفة الذى كان يرأسه فى جامعة عين شمس واستغل أعداؤه والطامعون فى مركزه هذا التحول اليمينى لحصاره فلم يجد بداً من الهجرة واختار الكويت... حيث رحبت به كما رحبت بآخرين من الكتاب المصريين وأبرزهم **أحمد بهاء الدين** الذى رأس مجلة العربى الكويتية.

ولقد عكف **فؤاد زكريا** فى الكويت على القراءة ومتابعة التغيرات السياسية والفكرية التى تحدث فى العالم والوطن العربى وقلبه وعينه على مصر وبدأ يكتب فى صحافة الكويت ويشارك فى الهموم العامة بنظرة نقدية راديكالية تختلف وتقترب من اليسار.. غير أن أهم ثمار العمل فى الكويت هو إصداره سلسلة كتاب عالم المعرفة كنوع جديد معاصر وشامل ومنهج لقضايا الفكر والثقافة والسياسة والاقتصاد، مما شكل الآن مكتبة غاية فى العمق والثراء قدمت للقارئ العربى خلاصة ثقافة العصر بجانب التحولات فى الفكر والثقافة والنقد الأدبى العربى.. يكتب فى هذه السلسلة متخصصون من كل أنحاء العالم وينتسبون لكل التيارات الفكرية خاصة الجديدة والتقدمية.

وكنت أتابع بيقظة كتابات **فؤاد زكريا** وسجالاته مع قضايا التجربة الناصرية وتقييم مرحلة **عبد الناصر**، كذلك يقظته المبكرة من ظهور التيارات الأصولية الإسلامية، وإشكالية الشريعة الإسلامية وما يهدد المجتمع المدنى من الفكر السلفى الغيبى الجاهلى وتحليلاته للمجتمع الأمريكى وأكذوبة الحياة المرفهة والحلم الأمريكى هناك ونقده لفلسفتها النفعية البرجماتية.. كذلك دراسته عما أحدثه **جورباتشوف** من تحول نحو الديمقراطية والبروسترويكا.. وتنبؤه بسقوط النظام الشيوعى الستالينى فى روسيا وتفكك الاتحاد السوفيتى.... ورده على **هيكل** فى كتاب «خريف الغضب»، لكل ذلك قررت أن أواجه **فؤاد زكريا** بعدة تساؤلات عن هذه القضايا فرحب وتم هذا الحوار فى أواخر عام ١٩٨٩ وتم فى منزله بمدينة نصر وقد لاحظت هذه المرة أن المنزل الذى كان دوراً واحداً أصبح عدة طوابق يسكن فيها أبناؤه.

فهذا الحوار مع **فؤاد زكريا** تم قبل مأساة حرب الخليج وغزو العراق للكويت..... وما أدى إليه هذا الأمر من تمزق بين المثقفين واستقطاب فى الأداء والمواقف... وكنت أرصد موقف **فؤاد زكريا** من هذه المأساة......

لقد تخلى عن حذره وموضوعيته ووقف ضد الغزو العراقى وهاجم بحدة كل المعارضين له والذين رفضوا تدخل التحالف العالمى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية لضرب مقدرات الشعب العراقى وفرض الهيمنة الأمريكية على المنطقة العربية والشرق الأوسط ويبدو أنه لم يفهم الهدف الرئيسى من صراع المصالح والقوى فى دول الخليج ومنابع النفط، ودور النظام السعودى فى المنطقة.. ورفض إسرائيل لأى تفوق عسكرى لدولة عربية.

أيا كان الأمر فهذا الحوار مع **فؤاد زكريا** بعد أن كتبته وتمهلت فى نشره فقد فقدتّه فى ظروف تصدع منزلى فى زلزال ١٩٩٢! ونقل المكتبة.... وبحثت عنه بعد يأس فوجدته أخيراً وقررت أن أنشره كوثيقة عن رؤى ومواقف وسجالات **فؤاد زكريا** الذى أشعر هذه الأيام أنه يحس بمرارة من عدم تقديره فى بلده ومعرفة قيمته الفكرية أياً كانت اختلافاتنا معه... مما جعله يستغرق فى الصمت الذى يدعو للتساؤل.

وكان سؤالى الأول:

■ **د. فؤاد زكريا... لعل المعارك الفكرية التى خضتها سيادتكم أخيراً يمكن تلخيصها فى:**

١ - الرد على اتجاه الأصولية الإسلامية وفكر تنظيم الجهاد والمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية.

٢ - الرد على كتاب (خريف الغضب) لمحمد حسنين هيكل بكتاب (كم عمر الغضب؟).

٣ - دراسة (الأحزاب والوطن) وآفاق الديمقراطية فى مصر والوطن العربى.

٤ - اتجاه (الخصوصية الحضارية ودور العسكريين فى الثورة الوطنية

والاجتماعية) والتى يدعو لها. أنور عبد الملك.

والسؤال الرئيسى هو: ماذا عن المنهج الفكرى الذى تحكم به على هذه التيارات الفكرية والسياسية؟.

فوجئت به يسألنى بدوره محاولا إحراجى (ما هو مفهومك أنت عن منهجى؟).

قلت: لعله (المنهج العقلانى النقدى) هذا من واقع قراءاتى لأبرز أعمالك (سبينوزا)، (آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة)، و(الإنسان والحضارة) و(التفكير العلمى)، و (آفاق فلسفية).

● **قال: فؤاد زكريا فى حسم:**

أتفق معك فيما يتعلق بالعقلانية النقدية؛ فأنا طبعاً أعتبرها قاسماً مشتركاً بين كل ما أكتبه وأفكر فيه، بالرغم من أن لدى اهتمامات أيضًا بجوانب فنية مثلا كالموسيقى أو غيرها، فأنا لا أعتبر أن هناك أى حواجز أو تعارض بين الدعوة إلى العقلانية وبين الجوانب الأخرى التى يمكن أن نسميها مثلا جوانب روحية متعلقة بحساسية الإنسان، ولأنى أتصور أن يظل للعقل دوره فى هذه الجوانب كافة، فلاشك هذه نقطة أساسية جداً، وهذه دعوة سأظل أتمسك بها، ولكن العقلانية تتعلق بالمنهج، تتعلق بأسلوب التفكير، كيف تفكر فى موضوع من الموضوعات، يظل التساؤل بعد ذلك، إذا كان هذا هو المنهج، فما هو المضمون؟ يعنى أن نفكر بعقلانية من أجل ماذا؟ لابد من أجل شىء والهدف الذى كنت أدافع عنه باستمرار.

أولا: المحافظة على إنسانية الإنسان ببساطة شديدة جداً، إن الإنسان المصرى العربى تعرض لهجمات كثيرة جداً ومن جوانب متعددة على إنسانيته، وما أدعو إليه أن نقوم كلنا كمفكرين وكأدباء وحتى كسياسيين، وكأعضاء فى أحزاب أخرى لصد هذه الهجمات، وهذا العدوان الذى يفرض نفسه فى ميادين متعددة، عندما نجد مثلا أن هناك أزمات اقتصادية تؤدى إلى أن البعض يكسبون مليون بالتليفون فى ربع ساعة والبعض الآخر لا يجد الخبز الضرورى له، فهذا عدوان على إنسانية الإنسان، عندما أجد أن نظام حكم معين يعتقل الناس بلا محاكمة ولا يبدأ فى التساؤل عما فعله بعد أن يكون الشخص المعتقل قد قضى سنة أو اثنتين أو أكثر، فأنا أعتبر أيضًا أن هذا عدوان على الإنسان، عندما أجد دولة مثل إسرائيل تتلاعب بنا ويتجه البعض إلى التحالف معها وإلى التطبيع وجعل العلاقات ودية... إلخ فأنا أرى أن هذا عدوان على إنسانيتنا، الشىء نفسه فيما يتعلق بالعلاقات الخاصة مع أمريكا لأن أمريكا كما نقول غرب أوروبا ذاتها الآن تكاد تصبح القوى رقم (١) المعادية للإنسانية، لذلك فأنا أقول إن مختلف القضايا التى دافعت عنها ويمكن أن نجد فيها قاسمًا مشتركًا فيما أكتب وهو الاتجاه إلى احترام هذه الإنسانية، فكلما شعرت بخطر يهدد ذلك الإنسان العربى تجدنى أحاول بكل ما أملك من جهود أن أصد هذا الخطر.

■ **ولكن تحليلاتك الفكرية للتيارات والظواهر الفكرية والأحداث والتى تتم من منطلق هذا المنهج (العقلانية النقدية) تكاد تتوافق وتتناغم مع المنهج المادى الجدلى، برغم أنكم مازلتم تتحفظون على إطلاق هذه الاعتقادية على منهجكم... وبالذات فى كتابك (آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة) تقول: «إن القول بأن الديالكتيك قانون للطبيعة يعنى أن فهمنا للطبيعة يصبح متوقفًا على قانون فلسفى، وبذلك تصبح المعرفة العلمية عندئذ متوقفة على المعرفة الفلسفية ومعتمدة عليها»، فى حين ترى أن مبدأ أسبقية الواقع على الفكر تعنى فى رأيك شيئًا أساسيًا واحدًا هو أن يقوم العالم ببحثه العلمى بذهن متفتح لا تتحكم فيه أية فكرة سابقة ولا يستهدف إثبات أى مبدأ بعينه مقدمًا، بل يدع الواقع نفسه كما يتكشف له تدريجيا خلال عمله العلمى بذهن متفتح لا تتحكم فيه أية فكرة سابقة، ولا يستهدف إثبات أى مبدأ بعينه مقدماً، بل يدع الواقع نفسه كما يتكشف له تدريجيًا خلال عمله العلمى يحدد الصيغة الفكرية التى تنطبق عليه، وقد تكون هذه الصيغة ديالكتيكية، ولكنها مع ذلك لا يمكن أن تعمم، أو ينظر إليها على أنها هى الصيغة التى سيؤدى إليها كل كشف علمى مقبل، أو هى التى تصلح منهجًا يساعد العلم على كشف أسرار الكون بنجاح، إلا إذا كان على استعداد للتنازل عن مبدأ أسبقية الواقع على الفكر.**

فما هو وجه الخلاف الجذرى بين هذا المنهج ومنهج المادية الجدلية التى تؤكد أنها رغم حقيقتها كثمرة لخبرات وممارسة الواقع إلا أن النظرية عندما تحكم عمل المفكر والعالم تغتنى بغنى تغيرات وحركة الواقع الدائمة؟

● بالنسبة لهذا الموضوع على وجه التحديد، الدعوة التى أقول بها هى أن نترك الباب مفتوحاً باستمرار لمزيد من التطورات ومزيد حتى من المفاجآت التى لم تكن متوقعة، هذه دعوة كما قلت أنت تفيد الجميع بما فيهم الماركسيين، لأنى لا أظن أن الماركسى الحقيقى يغلق الباب أمام تطورات الواقع فى سبيل نظريته، مستحيل، فمادته الحقيقية تأتى من هذا الواقع، ولكن ألا تتفق معى على أن التطبيقات التى حدثت وكثير جداً من الطريقة التى فهمت بها الماركسية فى كثير جداً من الحالات كانت من النوع الذى يقف عند حد النظرية ويحاول أن يطوع لها الواقع بأى شكل، فالواقع يجب أن يدخل أو يحشر فى قالب النظرية بأى شكل كان.

فالتفتح لتجدد الواقع وتطوره كما قلت أنت عن الماركسية وليس هناك ما يضر الماركسية إطلاقًا حتى إذا غيرنا المبادئ الأساسية إذا كان هذا يرضى الواقع.

حول الفلسفة وقضايا الأدب والموسيقى



وهناك أحزاب ماركسية قالت: إن ديكتاتورية البروليتاريا لم تعد قائمة الآن بالنسبة لمجتمعات غرب أوروبا، وقد توافق أنت أو لا توافق، إنما المهم أن هناك تطوراً جديداً طرأ على الواقع، والمفكرون والسياسيون تساءلوا: هل نظل متمسكين بالنظرية ونترك هذا التطور أو نغمض أعيننا عنه أو نحاول حشره فى قوالب هنا أو تغير النظرية لأن هناك واقعاً جديداً؟

ثم إننى مثلا أتصور أن من المشاكل الأساسية التى اعترضت ماركسية القرن التاسع عشر أنها لم تكن تدرك جيداً نوع رد الفعل الذى ستقوم به الرأسمالية ضدها للدفاع عن نفسها كأن تطور نفسها وتنقل الصراع إلى ميادين جديدة معها، لكن فعلا الذى حصل طوال تاريخ القرن العشرين ما هو إلا محاولات من الرأسمالية إلى أن تواجه الماركسيين.

المهم فى الأمر أنها تنقل الصراع إلى ميادين جديدة، وهذه الميادين الجديدة لم يكن سهلا أن يتنبأ بها **كارل ماركس**، كانت أوضاع العمال فى القرن الـ ١٩ فى بعض المجتمعات المتقدمة اجتماعياً هى التى نظر لها **كارل ماركس** مثلا. انظر لعملية التسلح التى لجأت إليها أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة كوسيلة لدعم اقتصادها الداخلى من جهة ولمحاربة المعسكر الآخر من جهة أخرى، الآن التسلح هو الشغل الشاغل للعالم، هو الذى يستنزف الجزء الأكبر من اقتصاد البشرية كلها سواء كنت تصنع سلاحًا أو تشتريه.. معظم اقتصاد العرب مستنزف فى التسلح وتستخدمه أمريكا فى تدعيم اقتصادها وتحطيم اقتصاد المعسكر الاشتراكى لأنه مرهق، وده بيكون على حساب الإنسان المستهلك والحياة اليومية إلخ.

لقد كانت كل تنبؤات الماضى مبنية على المنافسة بين الاتحاد السوفيتى وأمريكا سلمية، فإذا كانت المنافسة بين الاثنين سلمية فلاشك أن الاشتراكية ستكتسح الملعب وبسرعة، ولكن ساعدت المنافسة على أرضية التسلح كما هو حادث الآن وفرضتها على العالم كله... النتيجة أن المنافسة ستؤخر جدا تفوق المعسكر الاشتراكى ولن يكون ظاهراً بوضوح، سيكون بطيئًا جداً، المعسكر الاشتراكى فى داخله سيعانى متاعب جمة، لأنك من كل بلد تقتطع موارد أساسية وتوجهها فى ناحية السلاح وده عمل على حساب جوانب أخرى عديدة برغم المكاسب العديدة التى كسبوها فى مجتمعاتهم، كما فى جوانب أخرى مقتطع منها اقتطاعات أساسية، فهل هذه التطورات كلها كانت من الممكن أن تدمج فى النظرية الماركسية فى القرن التاسع عشر؟، لا، لكن هذا واقع لا يستطيع أن ينكره أحد، فعندما يأتى الآن ماركسى ويقول بحتمية انتصار الاشتراكية الحتمية التاريخية، نقول له لا، تمهل.. المسألة ليست سهلة.. هناك واقع جديد يحتاج مقولات جديدة، عايز معارك جديدة، ونفس أطول وزمن أطول فهناك تطورات جديدة، أظن أن هذا كل ما أردت أن أرمى إليه من المقتطفات التى أشرت أنت إليها الآن من الكتاب واستطعت أن تلتقطها من الكتاب، وأنا لا أظن أنها تشكل اختلافاً حقيقياً مع أى ماركسى حقيقى فاهم نفسه، وفاهم حقيقته.

■ **من موقعك كأستاذ للفلسفة.. أرجو أن تعطينى تقييماً لمدى فاعلية ومساهمة هذه الأقسام فى الإجابة عن المشكلات والقضايا الفكرية التى تطرحها حركة الواقع المصرى والعربى فى السنوات الأخيرة، وخاصة ضد التحدى الحضارى الأوروبى الذى يحاصر العقل المصرى.**

● ليس متوقعًا من أقسام الفلسفة فى الجامعات أن تكون مهمتها الأولى والأساسية هى حل المشكلات الفكرية ذات الطابع العلمى فى المجتمع، ولكن ليس من المتوقع فى الوقت نفسه أن تغمض هذه الأقسام عيونها تمامًا عن تلك المشكلات، وتسير فى دراستها كما لو لم يكن للمجتمع الخارجى المحيط بها أى وجود، فمن حيث الاعتبار الأول لا يستطيع أحد أن ينكر أن المهمة الرئيسية لأقسام الفلسفة هى تعليم الفلسفة، وأنها فى سبيل تحقيق هذا الهدف لابد أن تقدم إلى الطلاب قدراً معينًا من المعلومات الأساسية التى تتعلق بمشكلات ذات طابع (احترافى) أى متعلقة بمجال التعليم الفلسفى على وجه التخصيص. ولكن يلاحظ أن هذا التعليم الأساسى يمكن أن يتلون ويتخذ طابعًا مستمداً من ظروف المجتمع الذى تدرّس فيه الفلسفة، وفى هذه الحالة ينبغى أن يعمل أساتذة الفلسفة على أن يمزجوا بين تلك المعلومات الأساسية التى يقدمونها للطلاب وبين الأمثلة المستمدة من مجتمعنا، لاسيما وأن مشكلات هذا المجتمع وخاصة فى المجال الفكرى تلح على الأذهان بصورة يكاد يكون من المستحيل تجاهلها حتى على الفيلسوف الذى يحرص على التزام برجه العاجى كما يقولون.

من ذلك يتضح أنى لست من أنصار الاتجاه الذى يجعل من دراسة الفلسفة نوعًا من الدعاية السياسية ولكننى فى الوقت نفسه لست على الإطلاق من أنصار الاتجاه الذى يعزلها عزلا تامًا عن مشكلات المجتمع المحيط بها، ولو شئت أن ألخص موقفى فى هذا الصدد باختصار لقلت إننى أحبذ الدراسة الأمينة المخلصة المتعمقة للفلسفة مع محاولة الربط دائمًا بين المشكلات التى تعالج فيها وبين واقع الإنسان الحديث وواقع

المجتمع الذى تعيش فيه على وجه التخصيص.

■ استكمالا لهذه الإجابة، هل أستطيع أن أغامر بالقول إن لكم موقفًا فلسفيًا من المدارس الفلسفية السائدة فى جامعتنا، كالوجودية والوضعية المنطقية، والظاهراتية أو الفينومينولوجيا؟.

● كنت أضيق دائمًا بدراسة المذاهب والشخصيات التى تنظر إلى الفلسفة على أنها بناء لفظى تجريدى، يتم فيه إثبات أخطر القضايا عن طريق مجرد التلاعب بمجموعة من التعبيرات اللفظية الخاوية وعلى الرغم من أن كثيراً من المحترفين يعتقدون أن هذه هى الفلسفة على حقيقتها، فقد كنت دائما أؤمن بأن الفلسفة يجب أن ترتبط بقضايا الإنسان وحياته، ونوع المجتمع الذى يعيش فيه وحتى فى الحالات التى كنت أدرس فيها اتجاهات فلسفية تجريدية من هذا النوع، كنت أحاول دائمًا تفسيرها بطريقة تقربها أكثر فأكثر من المجال العينى فى حياة الإنسان وتجربته فى المجتمع، وهذا ما فعلته فى دراستى عن (جمهورية أفلاطون) والتى ترجمتها وأيضاً فى كتابى (سبينوزا).

■ أرجو أن تعطينى تقييمًا لبعض هذه الاتجاهات كالجوانية لعثمان أمين والوجودية عند عبدالرحمن بدوى.

● أستطيع أن أقول بوجه عام إن هذه المحاولات تنقسم إلى فئتين رئيسيتين:

الفئة الأولى: تركز جهدها على اتجاهات كانت موجودة فى التراث القديم وتحاول أن تفرضها قسراً على عصرنا الحاضر.

والفئة الثانية: تركز جهدها على اتجاهات معاصرة، وتتصور أن هذه الاتجاهات كانت لها نظائر أو سوابق فى الفكر السائد فى تراثنا القديم، ومن الواضح أن الفئتين مختلفتان، لأن الأولى تمثل محاولة لبعث الماضى فى الحاضر، والثانية تمثل محاولة أخرى لاستكشاف عناصر من الحاضر فى الماضى البعيد.

ورأيى الخاص: هو أن الموقفين معًا يغفلان بعض الحقائق الأساسية. من هذه الحقائق، أن الفلسفة فى كل عصر إنما هى محاولة لتقديم إجابات عن الأسئلة التى يطرحها هذا العصر ذاته، وبالتالى فإن الأسئلة التى طرحتها فلسفات تنتمى إلى التراث القديم ستظل بالنسبة إلى عصرنا مجرد أسئلة تاريخية، نبدى لها كل التقدير عندما نضعها فى السياق الذى ظهرت فيه ولكننا لا نستطيع أن نتخذ منها مُرشداً وموجهاً فى عصر يطرح علينا أسئلة مختلفة كل الاختلاف.. ومن الناحية الأخرى فإن الاعتقاد بأن الفلسفات المعاصرة كانت لها سوابق فى عصور غابرة تنطوى على تحميل لهذه العصور الغابرة بأكثر مما تحتمل، ولابد أن تكون محاولات البحث عن نظائر للوجودية أو غيرها فى الفكر العربى الوسيط مثلا محاولات مصطنعة، لأن السياق الذى ظهرت فيه الوجودية فى القرنين التاسع عشر على يد **كيركجارد** والعشرين **هايدجر وياسبرز وسارتر** وغيرهم، لا يمكن أن يوجد له نظير فى الظروف التى كان يمر بها مجتمع العصر الوسيط، وعلى أية حال فإن من الأمور التى تلفت النظر، أن أصحاب هذه المحاولات من أساتذة الفلسفة المصريين، ليسوا من المؤمنين بالارتباط الوثيق بين الفكر الفلسفى وأحوال المجتمع الذى يظهر فيه، ومن هنا لا يكون من المستغرب أن تجد لديهم تلك القفزات الهائلة التى تنقلنا عبر مسافات زمنية ضخمة، وأحوال اجتماعية شديدة التباين، وكأن اختلاف الزمن واختلاف ظروف العصر لا تأثير لهما على الفكر مطلقاً.

■ ألا تتفق معى فى أن هذه الإجابة الدقيقة لتفنيد دعاوى هذه الاتجاهات تؤكد نوعًا من الاستقرار الفكرى لاتجاه محدد يحتاج منكم لكتاب متكامل نستطيع أن نجد فيه آراءكم مبلورة فى مشكلات الواقع المختلفة؟.

● أعتقد أنه مادام الإنسان يفكر ويشترك ذهنه فى حالة انشغال دائم بمشكلات مجتمعه وعصره، فربما لم يكن من المناسب له أن يطرح فكره ملخصًا فى كتاب واحد، مادام يعلم أن الأحداث سريعة التلاحق، وأن فكره بالتالى سيتطور وفقاً لهذه الأحداث.

وعلى الرغم من أننى أستطيع بشىء من الجهد أن أجمع أفكارى فى المشكلات المختلفة فى كتاب واحد، فإننى بالفعل أشعر بالجزع من هذه المحاولة، ويبدو لى أننى لو كان علىّ أن أقدم عليها فلابد أن يحدث ذلك فى مرحلة متأخرة من حياتى.

ومع ذلك فحتى لو حدث هذا، فلا أظن أننى سألتزم كاملا بما سأقوله فى مثل هذا الكتاب لأننى أشعر بأن التطور سيرغمنى على أن أتخذ مواقف مغايرة جزئيًا على الأقل لما قلته فيه.

وبالرغم من هذا كله فأنا أعتقد أننى طرحت فى كتبى وفى مقالاتى كثيراً من المواقف التى أؤمن بها إيمانا عميقاً، وكل ما فى الأمر أنها بصورتها الحالية ستحتاج من القارئ إلى جهد غير قليل حتى يكوّن منها صورة متكاملة لنوع الفكر الذى أنادى به، ومثل هذا الجهد من جانب القارئ، هو فى ذاته أمر مفيد، لأننى أفضل دائما أن أشرك القارئ معى فى إعمال الفكر بدلا من أن أقدم إليه نتائج جاهزة، وأطلب إليه أن يتقبلها كما هى.

وقد يكون من المفيد أن أقول أخيراً إن من يريد الاهتداء إلى أفكارى الخاصة قد يجدها فى مقالاتى بسهولة أكبر مما يجدها فى كتبى، لا لأنها غير موجودة فى هذه الحالة الأخيرة، بل لأنها تكون داخل الكتب مقترنة بدراسات أخرى وممزوجة بها على حين أنها تتخذ فى المقالات صورة أقرب إلى الطابع المباشر.

■ أعتقد أن انشغالكم بالمسائل الفلسفية والفكرية لا يعنى عدم

حول الفلسفة وقضايا الأدب والموسيقى



متابعتكم للفن والأدب، فهل نستطيع أن نتعرف على تقييمك ولو فى حدود الانطباع عن الحركة الأدبية فى السنوات الأخيرة؟.

● الأدب بشكل عام هو صورة من صور المقاومة تستطيع أن تقول: إنه متاح ومتيسر أكثر من المعارضة السياسية المباشرة لأن الأدب فيه الرمز وفيه التعبير غير المباشر، وفيه معنى محدد القالب الذى يستطيع الأديب أو الفنان أن يشكله كما يشاء ومن خلاله ينقل أفكاره بالصورة التى يريدها دون أن يواجه الخصم مواجهة مباشرة ولهذا فأنا أعتبر أن الحركة الأدبية عندنا منذ الستينيات، وبرغم حصار السبعينيات الكئيبة وحتى الثمانينيات. ومن خلال أجيال جديدة شابة استطاعت إلى حد كبير أن تغير أو تلتقط خيط المقاومة الذى سقط من أيدى كثير من السياسيين والمفكرين والصحفيين وغيرهم ممن كانوا عاجزين عن إبداء آرائهم والتعبير عن أفكارهم وخاصة فى الفترات الحالكة، فى سنوات من أواخر الثمانينيات-وطبعًا هذا لا ينطبق على أشكال الأدب كلها، ولكن القصة القصيرة والرواية ظلت رافعة راية المقاومة بشكلها الخاص.

■ أريد أن أستوضح أكثر، هل تابعت كتاب جيل الستينيات الذى عاش لحظات انهيار النظام الملكى وبقايا الاحتلال والإقطاع، وعاصر وكان الشهادة على ثورة يوليو ١٩٥٢ بكل تناقضاتها: انتصاراتها وهزائمها؟

● لا أستطيع أن أصدر حكمًا تقييميًا على التفصيلات ولكن يمكن أن أقول رأيًا عامًا، وهذا أولا لأنى لست أديبًا ولكنى طبعا أتابع الأدب والفن بجانب مشغولياتى الفكرية الأساسية فى الفكر الفلسفى والاجتماعى والسياسى وبجانب الترجمة، وأعتقد أن الخدمة فى هذه الميادين تخدم القراء والمثقفين والكتّاب أيضًا، فليس هناك حواجز بين مجالات الفكر والثقافة والنقد والإبداع، والتساؤل الذى طرحته سليم، فهذا الجيل يتميز أن عنده القدرة على أن يقارن بين فترات زمنية مختلفة، وعملية المقارنة فى حد ذاتها تعطى وعيًا كثيراً مما يفتقر إليه الجيل الأكثر عمراً للذين لم ينشئوا إلا فى ظل نظام أو اثنين وحتى إذا كانوا اثنين مافيش بينهم خلافات جوهرية، ولكن كما تقول الذين شاهدوا بداية الثورة ثم صعودها وأزماتها وتقلباتها المختلفة وانكساراتها حتى مرحلة الانفراجة الديمقراطية المحدودة حاليًا يعطيهم رؤية أوسع ويعطيهم أيضًا نوعًا من الحصانة وألا ينخدعوا بالراهن الوقتى أيًا كان الوضع لأنهم يعلمون أنه كان قبل الآن أشياء وبعده أشياء ستحصل.. إلخ من هذه الناحية أنا لا أستطيع أن أنكر الإنجاز الكبير الذى قام به والوعى الواضح عنده.

لكن يقابل هذا أيضًا أنه فى بعض حالات الجيل الأصغر أو الأحدث يمكن الإنسان يدهش أنهم أحيانًا يتكلمون كما لو كانوا فعلا عاصروا التجربة من أولها لآخرها نجد لديهم قدراً من الوعى ونتساءل كيف توافر هذا الإنسان تربى فى عصر معين ولم يرَ غيره، من الواضح أن البعض من هذا الجيل يبحث وينقب ويحاول أن يخرج عن الإطار الضيق الذى يحصره النظام فيه واستطاع أن يمتد بنظرته إلى ما هو أبعد بكثير ولذلك أنا لا أريد أن أظلمهم تمامًا وأنسب كل شىء إلى الأسبق منهم ففيهم اجتهادات جيدة تصل فى بعض الأحيان إلى رؤية نافذة.

■ يلاحظ على عدد غير قليل من نقاد الأدب والفن عندنا عدم وجود خلفية فلسفية ومفهوم لعلم الجمال... ألا يشكل هذا خللا فى فهم وتقييم النص الأدبى؟

● هذا السؤال بالفعل يطرح مشكلة أعتقد أنها أصبحت مشكلة حيوية فى مجال النقد الأدبى والفنى فى بلادنا وفى البلاد العربية بوجه عام فلم يعد من الممكن أن تنفصل ممارسة النقد عن قدر من الدراسة الفلسفية المتعمقة، وأنا لا أقول ذلك بدافع التعصب لتخصصى الأصلى ولكن الأمر فى الواقع هو أن كبار النقاد فى القرنين التاسع عشر والعشرين كانوا فى الوقت ذاته دارسين متعمقين فى الفلسفة، إن لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الصحيح، والمسألة هى أن معظم المشكلات التى يثيرها النقد الأدبى فى عصرنا الحاضر ترتد إلى مشكلات فلسفية، ولكن الذى يحدث هو أن عدداً غير قليل من النقاد فى بلادنا مازالوا ينظرون إلى النقد على أنه مسألة انطباعية بحت يسجل فيها الناقد تأثراته أو انطباعاته الشخصية إزاء عمل معين، دون أن يعلموا أن هذا الشكل الانطباعى من أشكال النقد ما هو إلا نوع واحد، ونوع ساذج فى الواقع، ضمن أنواع متعددة تنبه إليها وحللها بعمق فلاسفة النقد فى عصرنا الحاضر، فالأزمة كما ترى أزمة ثقافة بوجه عام وثقافة فلسفية بوجه خاص.

وأنا أقول ذلك مع الاعتراف الكامل بأهمية الحساسية الفنية التى هى موهبة شخصية محض فى إضفاء حرارة وانفعال وحماسة على عملية النقد، ولكنى مع اعترافى بها لا أستطيع أن أغفل أن عصر الحماسة والانفعال المطلق قد انتهى وأن الدراسة التحليلية المتأنية أصبحت شيئًا لا غنى عنه فى هذا المجال بالذات.

■ قد لا نبتعد كثيرًا عن الفلسفة إذا تحدثنا عن تجربتكم فى دراسة وتذوق والكتابة عن الموسيقى

العالمية والعربية، لقد قرأت لكم كتاب (التعبير الموسيقى) و (مع الموسيقى ذكريات ودراسات) و (فاجنر) وبحثا عن الموسيقى فى القرن الثامن عشر فى موسوعة (محيط العلوم) والتفت فؤاد زكريا نحو ركن خافت الضوء من مكتبته الأنيقة هناك فى الزاوية حيث تتجمع ثروته المختارة من التسجيلات والأسطوانات التى جمعها فى رحلاته المختلفة من عصر الموسيقى الكلاسيك حتى العصر الحديث، إلى جانب جهاز الاستماع.. مع هذه الأنغام والألحان ينتقل المفكر لحظات إلى حيث ينسى ضغط الحياة وتوترها غير أنه لا يتخذ الموسيقى وسيلة للهرب من مشكلات الحياة أو التهوين منها،بل هى وسيلة حشد طاقته الروحية على نحو يستطيع معه مواجهة مشكلاته بعزم أمضى وشجاعة أعظم.

● قال : لقد عرضت تفصيلات تجربتى مع الموسيقى الرفيعة فى مقدمة كتابى (مع الموسيقى ذكريات ودراسات)، وربما لأنها عاصرت حياتى الوجدانية منذ بدايتها وظلت معتمدة فى التذوق والدراسة على ذاتها اعتماداً يكاد يكون تاماً، ثم هى تعانق رحلة الفلسفة وتتكامل مع قضية المعرفة والإجابة عن التساؤلات التى يطرحها العصر والمجتمع الذى أعيش فيه أخلاقياً وفنياً وثقافياً.

■ قلت: لقد كنت أطمع فى معرفة ما هو أكثر عن هذه التجربة. وحدثنى عن طفولته كابن للطبقة الوسطى فى المدينة بكل طقوسها وأخلاقياتها وعدم اعترافها بتنمية مواهب أبنائها خاصة إذا كانت الموسيقى، وتبلغ به الهواية حد السير وراء الجنازات العسكرية فى ميدان العباسية ليستمع إلى (المارش الجنائزى) لشوبان ورغم سوء توزيعه ليلائم الآلات النحاسية، ثم صنع بمواد ذاتية آلة موسيقية من خيوط المطاط، كل خيط يناظر إحدى نغمات السلم الموسيقى، وقد جعله استعداده الفطرى يميز - أثناء استماعه لأحد زملائه فى الدراسة، كان يعزف (الدانوب الأزرق) لشتراوس - أن الهارمونيات فى الأصوات تكون تجمعا جديداً لا يوجد فى الموسيقى الشرقية.

منذ ذلك اليوم البعيد بدأت الموسيقى الرفيعة تجتذبه وتجعله أبرز نقاد البلادة والرتابة التلفيقية التى مازال يعيش فيها المستمع المصرى المسجون حتى الآن وسط أصوات فردية وصخب وضجيج يعطى فنه سمات سمو وحساسية الموسيقى كفن رفيع.

قلت: لعلك تشعر بالغضب والاستياء من سيطرة اللا فهم والتسطح فى ثقافتنا الموسيقية وإبداعنا الموسيقى رغم جهودك فيما قدمته من كتب (التعبير الموسيقى)، و (فاجنر)، وبحث الموسيقى فى القرن الثامن عشر.

● أعتقد أن مشكلة التعلق بالموسيقى الشرقية التقليدية هى جزء من مشكلة التعلق بالتراث بوجه عام، وبطبيعة الحال فإن أنصار الموسيقى الشرقية يجدون فى فكرة التراث عونا كبيراً يساعدهم على إقناع الجمهور بسلامة وجهة نظرهم، ولكن المشكلة هى أن التراث بصورة عامة ليس شيئاً نودعه فى خزانة ثم نغلق بابها بإحكام ونحتفظ فى جيبك بالمفتاح فمثل هذا الفهم للتراث سواء فى مجال الموسيقى أو فى مجال ثقافى آخر مسئول إلى حد بعيد عن ذلك الضباب الفكرى والفنى الذى جعلنا فى مجالات كثيرة متخلفين عن ملاحقة العصر..

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن نوع الموسيقى الذى تستمع إليه الأذن المصرية حالياً هو فى أغلب الأحيان شىء لا ينتمى إلى التراث الأصيل وإنما هو خليط عجيب بين عناصر هذا التراث وعناصر أخرى مستمدة من أردأ أنواع الموسيقى الأجنبية، وكل هذا مطعم بمجموعة من الأشعار العامية التى تلف وتدور حول معان مبتذلة لا علاقة لها بواقع الإنسان المصرى ومشكلاته العاطفية الحقيقية، هذا إذن ما نتعرض له إذ إننا فى مجال الموسيقى فى الوقت الحاضر وهذا هو ما أحمل عليه بكل قوتى كلما كتبت فى هذا الموضوع، وإن كنت أعترف بأن ما قلته وما قاله غيرى مازال بعيداً كل البعد عن أن يحدث تأثيراً على نطاق جماهيرى واسع وربما كان السبب الرئيسى فى ذلك هو أن ما تعتاده النفس مريح، كما أن ما أطالب به ويطالب به غيرى هو خوض تجربة جديدة لا تتاح للكثيرين الظروف التى تمكنهم من خوضها والتدريب عليها بالقدر الكافى، وأنت تعلم بلا شك أن قراءة رواية بوليسية رخيصة أسهل كثيراً من قراءة عمل أدبى ضخم، وأن كثيرين يفضلون الاستمرار فى عادتهم المريحة وخاصة إذا كان الأمر متعلقا بأمور يعتبرون أنها ذات دور ثانوى فى الحياة مثل الأدب والفن، ولذلك فإن من تأثر فيهم دعوة كتلك التى أدعو إليها فى مجال الموسيقى هم أولئك الذين يؤمنون بأن الفن ليس شيئاً عارضاً فى حياة الإنسان وهؤلاء مازالوا للأسف قلة وإن كانت هذه القلة متزايدة باضطراد.

■ فى مناقشة لى مع الناقد لويس عوض وهو من كبار متذوقى الموسيقى الرفيعة، ومؤسس جماعة الجرامافون فى كلية الآداب فى الأربعينيات كما تعلم.. حول أزمة الموسيقى العربية وتخلف الأغنية الفردية قال لى إن كثيراً جداً من الملحنين رفضوا النوتة الموسيقية فى البداية وقالوا نحن آلاتية، فهل يمكن الاستفسار عن هذا الموضوع؟

● هناك كثير من الموسيقى ذات الطابع الشعبى أيضاً ترفض النوتة، هذا ليس مقتصراً على المصريين ولا حتى العرب،

والسيب فى ذلك أنه من طبيعة هذه الموسيقى أن جزءاً كبيراً منها يكون ارتجالياً أو زخارف يضيفها العازف فى أثناء الأداء نفسه فى اللحظة نفسها - ففى هذه الحالة طبعاً النوتة ستصبح قيداً عليه لأن النوتة معناها تثبيت للحن، أن يتخذ شكلا ثابتاً، ودول ناس بيرتجلوا فى كثير من الأحيان ويرد البعض قائلا هذا طابع معين تتسم به كثير من الفنون الشعبية فى مجتمعات كثيرة وليس مقتصراً على حالة مصر بالذات وهذا أحد الأسباب وطبعاً الأصول الشعبية مهمة جداً فى موسيقانا خصوصاً فى الأجيال الأقدم.

من ناحية ثانية النوتة ترتبط بنوع من الدقة ونوع من تقسيم العمل.. يعنى فى أحد الكتب ربطت بين ظهور النوتة وبين التوزيع الأوركسترالى فى الموسيقى الأوروبية وبين عملية التصنيع، وكتبت أنه ليس مصادفة أن الاثنين ظهرا تقريبًا فى الوقت نفسه، يعنى الأوركسترا الضخمة الموزعة توزيعاً هارمونيا ظهرت فى الوقت نفسه الذى ظهر فيه المصنع لأول مرة فى العالم فى أوروبا وفى وقت ما من القرن الثامن عشر، هذا ليس مصادفة، يعنى توزيع العمل وإعطاء كل شخص دوراً فى قطعة موسيقية محددة شابه تماماً لما يحدث فى المصنع والفرق أن هذا فن وذاك إنتاج.

إذ يصبح لازمًا وغير مطابق للمرحلة التى وصل إليها الفن والمجتمع فى آن واحد، فأنا بقول إنه بشكل عام يعنى بالنسبة إلى الحالة التى تتسم بها الموسيقى المصرية نحن لم نصل بعد إلى مرحلة الدقة الكاملة وأهم المقطوعات الموسيقية المصرية أو الغنائية لايزال يحدث فيها قدر من الارتجال ومن التغير ومن التطور أثناء الأداء ذاته حتى الآن وهذه مرحلة مثلما قلت مرت بها الموسيقى فى كثير من بلاد العالم أما الموسيقى العالمية، فطبعاً. التدوين فيها أساسى والخروج عن النص غير مسموح به على الإطلاق، النص فى هذه الموسيقى مقدس لا يمكن المساس به، بالرغم من ذلك فأنت يمكن تجد القطعة الواحدة مع الاحترام الكامل للمدونة فيها تؤدى أداء مختلفاً على أيدى اثنين من الفنانين، ليه الروح نفسها، مع أن كل واحد مطابق ولا يمكن أنه خرج عن نص النوتة الموجودة ولكن الروح اختلفت، هذا موجود هناك إذا حكمت بشكل عام على وضع الموسيقى العربية، وأنا قلت مراراً إحنا ليس عندنا موسيقى عربية، إحنا عندنا أغنية عربية، مسألة الموسيقى كموسيقى غير معترف بها كفن عندنا وبعض المقطوعات الموسيقية التى تعمل عندنا تعمل من أجل الاتصال بين فصلين فى حفلة غنائية أو للتسالى ولكن لا يعترف بها كفن قائم بذاته، إن الفن الذى عندنا الأغنية فقط، طبعا والأغنية المصرية وصلت الآن إلى طريق مسدود، هى تكرر نفسها ولو درست دراسة دقيقة على مدى الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة لن تجد أى نوع من التطوير، مسألة أن تدخل آلات حديثة إلى التخت الشرقى ليست مسألة تكنولوجيا فقط فكونك تعمل أوركسترا ضخم فيه ١٢٠ عازفاً، يظل الجوهر هو، هو. هذا تضخيم للتخت الشرقى القديم، فقط الشكل جديد ولكن لا يوجد تجديد، يعنى اللحن لم يستفد من هذه الأوركسترا الكبيرة ويستغل إمكاناتها أبداً، إحنا عملنا عملية تكبير للشىء الذى كان موجوداً قبل ذلك، ولكن الأغانى أصبحت تكرر نفسها، وأصبحت حتى الألحان القديمة كثيراً ما تعاد ولكن بكلمات أخرى ولا ينتبه المستمع إلى أن هذا لحن قديم منذ سنوات عمله فلان وفلان قبل هذا ولا هو حتى دارى وهذا طبعًا راجع لأن الطريقة الميلودية أو (المونوفونيك) فى هذا اللحن الموسيقى بمعنى أن اللحن يسير فى خط واحد فقط خلاله استنفدت الإمكانات، ولذلك أنت الآن تجد حركة حنين واضحة جدا إلى الموسيقى العربية منذ ثلاثين أو أربعين سنة، عبد الوهاب القديم أعيد، أم كلثوم القديمة أعيدت، سيد درويش أعيد، وأحرز نجاحًا ساحقًا لما أعيد فى قالب متجدد وهذا معناه أن الطرق استنفدت وأننا إذا استمررنا على هذا الحال معناه سنة أخرى فلن نأتى بجديد فالمسألة تحتاج تطويراً أساسياً وللأسف بوادر هذا التطوير لم تبد حتى الآن. ليست واضحة، لأنه يبدو أن المهيمنين على الميدان ممن يلتزمون بهذه الحدود وليسوا قادرين على تخطيها ولهم مصلحة أيضًا فى الإبقاء على هذه الأوضاع.

■ ولكن بماذا تفسر سيادة الأغنية الفردية وظاهرة استمرار عبد الوهاب فترات طويلة وكذلك أم كلثوم وفريد الأطرش وعبد الحليم حافظ إلخ.

● يمكن أقول لك رأياً قد يبدو قاسياً لحد ما، إن سيادة **عبد الوهاب** أو غير عبد الوهاب من الشخصيات لفترة طويلة، يعنى **عبد الوهاب** فترة، **أم كلثوم** فترة، **عبد الحليم حافظ** أيضًا فترة، الحقيقة هذا يرجع فى نظرى بشكل عام أن الفن الموسيقى فى العالم العربى بشكل عام هو أكثر الفنون تخلفًا بل شديد التخلف يعنى يمكن أن نجد جوانب من الفن التشكيلى بعضها يعرض فى معارض عالمية ممثلة لجانب محلى، وهناك أعمال مثل الرقص الشعبى ممكن تشاهد فى الجو العالمى، فى الأدب عندنا أعمال أدبية عندما تترجم يمكن أن نجد لها جمهوراً فى الخارج، أما فى الموسيقى بالذات فيوجد تخلف ولا أدرى هل هناك خطأ فى هذا الموضوع.. واسمح لى أن أقول ويمكن يكون كلامى غير علمى: الأذن الموسيقية نفسها عندنا لم تدرب جيداً.

وفى النهاية كان يمكن لهذا الحوار العميق الفاتن العذب ألا ينتهى... غير أنى وحرصًا على وقت **فؤاد زكريا** جمعت أوراقى وتركته وعدة خواطر قلقة تنقر فى رأسى عن هذا العقل الفلسفى المنظم المضىء وكيف لم ترتفع الحركة الثقافية والإعلامية عندنا إلى سمو ورهافة قيمته وخطورة الدور التنويرى الذى يقوم به... أليس من العجيب والجدير بالتساؤل أن مفكراً بارزاً مثله لم يحصل حتى الآن على الجائزة التقديرية * فى حين حصل عليها من هم أقل قيمة وتأثيراً فى ثقافتنا المعاصرة؟!■

هامش :

* حصل عليها أخيراً هذا العام ١٩٩٦ .

دعوة إلى الاشتراك

«القاهرة» مجلة الفكر والفن المعاصر ، تدعو السادة المشتركين بها ، ممن قاربت اشتراكاتهم على الانتهاء، إلى تجديد قسائم الاشتراك الخاصة بهم ، قبل انتهائها بشهر كامل ، عملا على موافاتهم بالأعداد دون تأخير. وفى معرض اعتزاز هيئة تحرير المجلة بقرائها ، تدعوهم إلى الاشتراك بها ، ضمانًا لحصولهم على أعدادها بانتظام، وحرصًا على علاقة التواصل بين المجلة والمساهمين بها ، كُتابًا ومتلقين.

«الكتاب»
بين
شعرية السائد
ونظم أفكار العوام

فتحي عبد الله

فإن تجربة أدونيس المعرفية والإبداعية قد أثارت - ومازالت إلى الآن - كثيرا من الإشكاليات، يتعلق بعضها بصياغة المفاهيم باعتبارها الدلالة النهائية لرؤيته العامة والتي يمكن حصرها في قطبين أساسيين:

أولهما: النزعة الثيوقراطية والتي تمثلت في ثنائيته الحادة والضدية بين السنة والشيعة، وبإطلاقية نادرة حاول من خلالها أن يقدم مشروعا أيديولوجيًا يصلح لتحديث المجتمع العربي الآن، متناسيا ما حدث فيه من تراكمات نوعية عديدة على مستوى البنية أو تجلياتها المختلفة.

ثانيهما: محاولاته المتكررة في التطابق بين فعل الحداثة الغربية وبعض طرق الأداء اللغوي في الموروث الكتابي لدى العرب ليقدم حداثة عربية. إن هذا المأزق أنتج حداثة غير واعية بأفعالها سواء الاجتماعي منها أو الإبداعي، إنه لم يدرك أن الحداثة لا تخلق ولا تخترع وإنما هي نتاج طبيعي لصراع الطبقات داخل المجتمع وتلبية ضرورية لطموحات وأحلام البرجوازية لكي تحقق مفاهيمها الإنسانية والاقتصادية سواء على المستوى المحلي أو العالمي.

إن علاقة المبدعين والمفكرين العرب بمفهوم الحداثة لم يتجاوز آلية الاستهلاك في الحقول التي عملوا بها دون أن يعوا شرطها التاريخي أو تجلياتها النوعية بدءا من العمل الذهني وانتهاء بأفعال المعايشة اليومية. ويبدو أن هذه العلاقة المأزومة كانت ضرورة ولا يمكن إنكار أهميتها، فقد حققت بعض الإنجازات المهمة على مستوى الشكل والبناء، وإن ظل ما هو معرفي متساوق مع حركة المجتمع العربي وآليات تطوره الخاصة، فمازالت المعرفة الثيوقراطية حاكمة لأفعالنا الذهنية واليومية كلها على السواء.

إن مشروع الحداثة العربي نوع من إضفاء الشرعية السياسية على تخلفنا الاجتماعي والمعرفي، وقد لعب رواد الحداثة هؤلاء دوراً مهما في هذا المشروع تحت مسميات كثيرة منها ما هو قومي يزاوج بين العسكرية والدينية لتهميش الطبقات كافة، أو الحيلولة دون أداء دورها التاريخي، ومنها ما هو اشتراكي تجاوز الإشكال التاريخي وخصوصيات هذه المجتمعات بما تحمله من

حفريات معرفية وأشكال متنوعة لإدارة الصراع داخل المجتمع، وبعد كل هذه التجارب فمازالت المجتمعات العربية تعيش أشكالا بدائية لما قبل الدولة، فمنها ما هو قبلى وعشائرى ومنها ما هو ريعى ينحسر دور المؤسسة به على توزيع الأرباح وعقد الصفقات مع الشركات العالمية، ومنها ما هو زراعى تقليدى تتجاور فيه كافة أشكال الإنتاج جميعا دون سياق يطمع إلى تحديث هذه البنية، ولا يعنى هذا أن التخلف عيب خلقى فى مجتمعاتنا، وإنما هو ظرف سياسى لعبت السياسة العالمية دوراً كبيراً فى تكريسه، وشاركت فيه بعض السلطات العربية وبعض المفكرين العرب بوعى أو بدون وعى، إن هذا المأزق مأزق وجودى بالدرجة الأساس ويحتاج إلى كثير من المراجعات لكل ما يطرح علينا من معرفة، لأنها تؤسس لوجود ما ربما يكون زائفا وربما يكون حقيقيا وهذا ما نطمح إلى حواره دون خجل أو ارتباك وإنما بفاعلية خاصة تستوجبها شروطنا الآنية وانحيازنا لكل ما هو إنسانى.

إن ديوان «الكتاب» لأدونيس نوع من تمثيل هذه الأزمة، فقد جاء فى بناء هندسى محكم ومعرفة مثالية تجرد الحوادث والوقائع والصراعات كأنها منظومات عقلية تعمل بآلياتها الخاصة فقط دون تدخل ودون خطأ، مما أفرغ كل الأفعال الإنسانية من إنسانيتها فالجدل والصراع إحدى أشكال تطور المجتمع البشرى وما يصاحبهما من انفعالات وعواطف هى مخزون الخبرة الإنسانية، وقد انعكس هذا على مفهومه الخاص للزمن، فزمن كتابة النص مطلق وفى حالة سيولة دائمة ويأتى تعينه وتحديده من الخارج فبداية النص هى بداية الاختلاف حول السلطة فى الإسلام، السنة الحادية عشرة للهجرة ليكرس لمفهوم القتل باعتباره فعلا اجتماعيا ملازما لهذه الأيديولوجيا، وقد استخدم الشاعر فى هذا البناء آليات الراوى العربى فى سرد الوقائع شعرا فجاءت الشخصيات نمطية لا تعرف عن عواطفها وأشواقها شيئا ولا كيفية ممارستها لتفاصيل الحياة، وإنما تظهر كأداة فى إدارة الصراع حول السلطة، فهى لا تمتلك الحس الشعبى ولا تعيش أفعاله الأسطورية ولا تقترب من طقوسه اليومية الحميمة، فشخصية «المتنبى» تمثل الوسيط الأيديولوجى بين الإمام «على» كلحظة مفارقة، وبين الشاعر «أدونيس» كلحظة متحققة فى الوجود للكشف عما حدث لأبناء الشيعة من كوارث، كالتعذيب والنفى والتهميش وعدم المشاركة فى إدارة الدولة الفتية، وللكشف كذلك عما حدث لكل الخارجين على تلك المؤسسة سواء كان هذا الخروج سياسيا أو دينيا أو عقليا أو سلوكيا أو كل هذه الخروجات معا. وأول هؤلاء المتمردين «**طلحة بن خويلد الأسدى**»، «**النبى الكذاب**» الذى حاول أن يؤسس عن طريق اللغة سلطة أخرى بديلة ممثلة فى «لا تصلوا لغير الحياة، ليس ربى فى حاجة للوجوه معفرة فى الصلاة»، وغيرها من النصوص المضادة لمفهوم النص الأصلى، ثم تجربة «**سجاح ومسيلمة**» اللذين أعليا من شأن الجسد فى مواجهة اللغة إذ يقول الشاعر.

«خيمة - خلوة

حرّك العود أعضاءها الباردة

حرّك العود أعضاءه الباردة

دخلا فى مقام ألذّ وأبهى

من مقامات وحييهما

وحّد الباه وحى النبى ووحى النبية

صارا آية واحدة» صـ ١٤

ومن المعروف أن الاثنين ادعيا النبوة فاختلفا فيما بينهما حتى وحد الجسد مصيرهما معاً. ثم تجربة «**سليك (الشاعر)**» **وفكيهة (خالة طرفة بن العبد)** التى قال فيها الشاعر:

استجارها سليك

قالت له: بيتك تحت ثوبى

- ٢ -

أزواجها اثنان وأربعون

ولم يقل: زانية، صـ ١٨

إن الشاعر يؤسس لفعل جنسى يخرج على سلطة النص، وما قدمه - هذا النص - من معايير اجتماعية للعلاقة بين الرجل والمرأة، وهو هنا يؤسس لهامش متوارث منذ القدم لحرية المرأة فى اختيار رفيقها.

ثم يرصد الشاعر إحدى الحركات الاجتماعية و السياسية الكبيرة التى أثرت على التاريخ الإسلامى كله وهى حركة القرامطة، إذ يقول:

«صور فى ذاكرتى للقرامطة

كانوا يأتون ويفترشون الفقر

ويقولون: أقمنا عهدا

ألا يبقى أثر للفقر

أتذكر: كان السواد احتضارا

لغة للتمرد والموت - تشتق

من نارها نارها صـ ١٩

إن تقنية السرد والرواية تحتاج دائما إلى مكان خاص وهذا ما تنبه إليه الشاعر فاتخذ من الكوفة موطن المتنبى وأحد الأماكن المهمة فى تاريخ الشيعة مركزا لسرده:

الكوفة رمز للموت

للفتك

لا يفصح عنه

قول، لا يحصره وصف. صـ ٢٠

ومن خلال هذا الانحياز الأيديولوجى يقدم الشاعر رؤيته للسلطة الإسلامية فى تراتب تاريخى متعارف عليه، معتبرا أن الفرد الحاكم هو الذى يسير التاريخ لا الأحداث ولا ما يتعرض له المجتمع من ثورات اجتماعية ولا الأحداث العالمية ودورها فى إدارة الصراع الإقليمى. ولقد استخدم الشاعر لذلك شكلا قديما يتناسب وآليات عقله المثالية، وهو اعتماد الرؤية البصرية لصفحة من صفحات مخطوطة **ابن داود الأنطاكى**. فالصفحة تتكون من متن يروى فيه الشاعر سيرة المتنبى، وهامش أيمن يروى فيه تاريخ الخلافة الإسلامية، تارة شعرا وتارة عن طريق مختارات من التراث العربى، وهامش أيسر يثبت فيه المراجع التى رجع إليها، وهامش أسفل المتن خصه ليعلق على الهامش الأيمن والمتن معاً.

إن كلية الرؤية القائمة على الخرافات الصغيرة والبراجماتية فى آن، كانت وراء تورط الشاعر فيما هو تاريخى أولا، ثم تهديم هذا التاريخى وبناؤه بشكل زائف، ثم استخدامه فى هذه اللحظة الآنية ليزيف أحداثها ووقائعها لأنه يعيد الصراع الآنى إلى لحظة لا وجود لها إلا فى مخيلة الشاعر، فهو ينتقى من سيرة الخليفة الأول موته مسموما:

«مات أبو بكر مسموما

معه

مات الحارث فى يوم واحد

«الكتاب» بين شعرية السائد وأفكار العوام



من سم واحد

من صحن واحد، صـ ١٩

ومن سيرة الخليفة الثانى أنه أول من عاقب الشعراء على هجوهم ثم عام الرمادة ثم قتله على يد أبى لؤلؤة ثم وصيته وهو على فراش الموت لمن يحكم بعده ويثبت ما قاله الإمام «على» للعباس من رواية الطبرى «قال على للعباس: عدلت عنا، قرن بى عثمان، وقال: كونوا مع الأكثر، فسعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن وعبد الرحمن صهر عثمان.

إن الشاعر يشير إلى مؤامرة دبرها الخليفة الثانى ضد الإمام على ثم يعلق قائلا:

«عجبا، كيف دُشن عصر النبوة

والراشدين

بالقتال والقتل والقاتلين ؟»

صـ ٢٣

ومن سيرة الخليفة عثمان قوله: «سأولى الأقارب أولى بالولايات، وغضب الناس عليه.

«كلهم، كل من فى المدينة، أو

خارج المدينة، يغلون حنقا

عليه

ثروات البلاد تجمعت فى راحتيه»

صـ ٢٥

وخيانته للعهد الذى قطعه مع أهل طبرستان الذين أعطوه الأمان فقتلهم

«سألوه الأمان فأعطاهم

وثقوا به واستسلموا

فاتحين له حصنهم

لم يكن وعده صادقا

حزّ أعناقهم واحدا واحدا» صـ٢٥

ثم يتوقف الشاعر أمام حوار أبى ذر الغفارى ومعاوية ثم نفيه الى الربذة:

«كيف تسمى مال الناس بمال الله؟

ألسنا خلق الله؟ وكل الناس وما ملكوه

ملك لله؟

عطاء. قولوا هذا المال سواء

بين الناس واعطوا

واسوا الفقراء» صـ ٢٦

ثم خروج الناس على عثمان وقتله

«دخل الناس على عثمان

هذا يضربه بالسيف وهذا

يخنقه

قتلوه ذبحا وانتهبوا ما شاؤوا»

صـ ٢٩

ثم مبايعة العامة للإمام على ورده عليهم: اذهبوا ليس هذا إليكم «لن أكون الخليفة إلا بحق ثم تعترض عائشة زوجة النبى صلى الله عليه وسلم: لن يتم له الأمر وتحدث موقعة الجمل بين عائشة وعلى.

«آه من ذلك اليوم ـ طال

وأصبح تاريخنا كله» صـ ٣٢

ثم تأتى حرب صفين:

«لا يوم لدفن الموتى

كل أيامنا قبور» صـ ٣٣

ويقتل عبد الرحمن بن ملجم الإمام على فى سنة ٤٠ هـ وهو على فراش الموت قال:

أسير لا تؤذوه

لكن مثواه كريماً

إن متُ يموت كموتى

لا عدوان عليه

وإن عشتُ نظرتُ:

أأقتلُ أم أعفو؟» صـ ٥٦

ويتولى معاوية الأمر ويقول لقائد جيشه: اقتل أصحاب على شيبا وشبانا وأطفالا ونساء، ومن بعدها حاولوا اغتيال الحسن بن على ثم بعد ذلك يتنازل عن الخلافة قائلا:

أكره أن أقتلكم من أجل

الملك

وأكره أن أملك، حربا» صـ٦٢

ويؤسس معاوية دولته بقوانين وأعراف أخرى تكشف عن قدرته الفذة كحاكم، فقد حاول تقليص الدور الكهنوتى فى اتخاذ القرار، وأسس صراعه على المصلحة سواء فى الداخل أو الخارج فقد تخلص من قوى الضغط السياسية فى الداخل، إما بالاحتواء أو القوة، قال معاوية لزياد بن أبيه:

«سأكون أنا للين

كن للشدة أنت، فهذا

خير للملك

وخير للمملوكين» صـ ٦٦

أمر طبيبه أن يقتل عبد الرحمن بن خالد بن الوليد بعد أن عظم شأنه فى الشام ليخلف بدلا منه ابنه «يزيد» الذى يعد مؤامرة للتخلص من الحسن بن على مسموما عن طريق زوجته سنة ٥٠ هـ.

أما شعرية [المتن] فإنها تقوم على الإنشاء والدلالة الجاهزة، وقد لعب المجاز دورا كبيرا فى إخراج هذا النص عن شعريته إلى كتابة المأثور والتاريخى شعرا كأننا أمام أجرومية تاريخية على غرار «ألفية ابن مالك». إن الشاعر لم يتعرف ولم يكشف عن الجوهرى فى شخصية المتنبى، وإنما أخذ العارض والخارجى منها لكى يخدم أيديولوجيته الخاصة، إنه لم يقترب من مثيراته الشعرية ومدى ارتباطها بأحلامه وأشواقه إن لم نقل طموحاته، وكذلك لم يتعرض لما هو شخصى عند المتنبى رغم قلته، إلا أنه يصلح لإقامة شخصية شعرية.

إن أدونيس أراد أن يقدم مفهومه عن الشعرية شعرا من خلال المتنبى فجاءت متناثرة وضعيفة وليس له بها شىء أى أنه لم يقدم جديدا، فقد تحدث عن مكونات النص وحصرها فى العزلة والوحدة والعلاقة مع

الله. إن لاهوتية هذه الرؤية ممثلة فيما أنتجه أدونيس سابقا سواء فى الشعر أو النثر. ثم تحدث عن خبرة الشاعر وما هو مكتسب وأثر البيئة التى نشأ بها على اختياراته الجمالية وأدائه اللغوى لكى يحمل المتنبى ازدواجيته هو والممثلة فى (الظاهر) و(الباطن)، (الرافض) و(الممثل الحقيقى لما يرفض) متناسيا أن شعرية المتنبى من أنصع الشعريات العربية وأدقها تمثيلا لهذه الأيديولوجية، إنه ابن البداوة قبل أن تختلط بالدماء الأخرى.

أما الهوامش التى تأتى بعد كل مرحلة تاريخية لتضم الشخصيات المتمردة والخارجة كلها على أعراف الجماعة فإن شعريتها يمكن أن نسميها شعرية التسمية إلا أن الاسم والمسمى مدركان سلفا ولا دور للخيال هنا. ومن ثم انحسر دور الشاعر فى التعريف الخالى من الذهنية اللامعة ولهذا نجد الأسماء بأشهر مسمياتها دون تبرير شعرى. إن شعرية التسمية إحدى سمات الشعرية الأدونيسية منذ «مهيار الدمشقى» إلا أن التجارب السابقة كان لها ما يبررها من التعاطف والحميمية من قبل الشاعر، أما هنا فقد جاءت ممثلة لفكرة اجتماعية، إن ركاكة هذه النصوص ركاكة من نوع آخر «إنها ركاكة المستهلك والدارج فى الدلالة والمعنى.

واستكمالا لصيرورة السلطة داخل البيت الأموى يذكر الشاعر لمعاوية الذى توفى عام ٦٠ هـ ما يلى:

«قالوا عنه:

أول من ربط العالم ببريد

واستصفى الخصيان

لخدمته

أول من أسس ديوان الخاتم»، صـ١٠٢

ثم يتعرض لقتل الحسين عام ٦١هـ.

«فى طست، جاءوا بالرأس،

نصبوه فى ساحات الشام

وقال أناس: كسفت فى ذاك

اليوم، الشمس»، صـ ١٠٤

وما نقله عن السيوطى من كتاب (تاريخ الخلفاء):

لما قتل الحسين، مكثت الدنيا سبعة أيام، والشمس على الحيطان كالملاحف المعصفرة، والكواكب يضرب بعضها بعضا، واحمرت آفاق السماء ستة أشهر بعد قتله، وقيل: لم يقلب يومئذ حجر فى البيت المقدس إلا وجد تحته دم عبيط. صـ ١٠٥

واستمر يزيد بن معاوية فى التقتيل والتعذيب والأسر حتى بلغ ذروته يوم الحرة

«بلغ القتلى فى هذا اليوم

عشرة آلاف

منهم عشرات

من أصحاب رسول الله»، صـ ١١٢

وفى النهاية رمى يزيد الكعبة بالنيران عام ٦٤هـ.

«نصب ابن نمير مجانيقه

ورمى كعبة المؤمنين بنيرانه

هدمت، سويت رمادا

والقرنان احترقا»، صـ ١١٣

وبعد موت يزيد بايع أهل الشام ابنه معاوية وخرج عليه مصعب بن الزبير وحدث قتل كثير، فالخوارج ينتهكون المدائن ومصعب يقتل حتى الأسرى الذين استسلموا حتى قتل مصعب سنة ٧١ هـ، وأرسلوا رأسه لعبد الملك بن مروان، وهنا يعلق الراوى:

كل رأس ليقطف

لا رأس إلا

كى يدحرج ميتا

أوينكس حيا

تحت ظل الملك»، صـ ١٣٩

ويهدم الحجاج الكعبة عام ٧٣هـ ويحاصر جيش مروان البحرين ويقتل منهم ستة آلاف ثم يقتل الخارجين كلهم سواء فى البصرة أو الكوفة أو أى مكان فى مملكته مثل **عبد الله الجارود وعمير بن حنائبى التميمى وصالح بن مسرح الخارجى والشاعر قطرى بن الفجاءة وعبيدة ابن هلال ومطرف بين المغيرة ومعبد الجهنى وعبد الرحمن بن الأشعث** وغيرهم كثيرين مما جعل الراوى يقول:

تاريخ يمشى فى سرداب

والخطوات سيوف حينا

وجماجم حينا، صـ ١٤٦

وقبل أن يموت عبد الملك بن مروان أوصى ولى عهده الوليد: ضع سيفك على عاتقك، فمن أبدى ذات نفسه، فاضرب عنقه، ومن سكت مات بدائه».

وهنا يقول عمر بن عبد العزيز: **«الوليد بالشام والحجاج بالعراق، وعثمان بن جبارة بالحجاز، وقرة بن شريك** بمصر - امتلأت الأرض والله جورا». إن سيطرة الدولة بأشكال مختلفة وعلى مستويات عديدة، لم يسمح للخارجين عليها بالوجود السياسى أو حتى الجسدى، مما أهدر كثيرا من منظومتها القيمية، وأحدث كثيرا من الفوضى، ولم يجد الراوى إلا الشاعر (المتنبى) بديلا روحيا لحفظ الذاكرة الجمعية من الهلاك، ومن هنا أصبح ادعاء المتنبى للنبوة مبررا واستخدامه للحلم بآلياته غير المنطقية وسيلة للتعرف على الواقع ومحاولة تغييره أى أن الشاعر أصبح صاحب السلطة الحقيقية ومن هنا تورط فيما هو سياسى وعابر وأصبحت علاقة الهامش الأيمن (الخلافة) والمتن (الشاعر) تكاد تكون واحدة، إلا أن هذه الحالة لم تستمر كثيرا وسرعان ما رجع إلى دوره الحقيقى:

«لست منكم ولا منهم

لا أمير ولا قرمطى

لجة تتناءى

لجة تتهيدب أغوارها سحابا

هذه صورتى»، صـ ١٩٧

وتعود السلطة لأفعالها القمعية والوحشية فتقتل موسى بن كعب:

«جروا موسى

بلجام حمار، دقوا أنفه

كسروا وجهه»، صـ ٢٣٠.

ثم تأكل نفسها ويقتل يزيد بن عبد الملك ويفعل به ما يحدث للعامة

قطعوا رأسه

نصبوه على رأس رمح

وطافوا به فى دمشق

«الكتاب» بين شعرية السائد وأفكار العوام



وصفوه «ماجن، فاسق» صـ ٢٤٠

ولكى تتخلص الخلافة الإسلامية من فصائلها المتصارعة فإن عليها أن تنقل هؤلاء كلهم الى صراع أكبر يتوحدون فيه وعندما استقرت أمور الحياة فى الأندلس حدث الشقاق بين عدنان وقحطان:

«لا يمنى ولا مضرى

خير أن تختار، لنخرج من هذا

الخلف، أميرا قرشيا» صـ ٢٤٥.

وفى عام ١٣٢ هـ قتل العباسيون من بنى أمية اثنين وتسعين ألفا

(فى يوم واحد

قتلوا من أبناء أمية آلافا

بسطوا الأنطاع عليهم

كان القتلى يختلجون

فوق الأنطاع وتحت الأنطاع

ويحتضرون) صـ ٢٥١

وفى عام ١٣٣ هـ يحدث قتال بين محمد السفيانى بن عبد الله بن يزيد ابن معاوية وعبد الله بن على:

(السفيانى يقاتل ابن على

يقتل آلافا من جيش العباسيين

ولكن ظفر العباسيون

قتلوا أنصار السفيانى جميعا

فردا فردا) صـ ٢٥٢

وقتلوا الجلندى أمير الخوارج الصفرية ثم قتل أبو مسلم الخرسانى ثم قتلوا جماعة الأمراء الذين دعوا لخلافة آل على ثم قتلوا جماعة الرواندية ومحمد النفس الذكية ثم قتل ابن المقفع سنة ١٤٥ هـ على يد سفيان بن معاوية عامل المنصورة فى البصرة ثم محنة أبى حنيفة النعمانى:

«كان نعمان من بين أنصاره

وأعطاه يوما

كل ما يملك

حزوا رأسه ،أرسلوه

للخليفة مستبشرين

قتله سوف يطفى نار الخروج»

صـ ٢٨٧.

وهكذا يرصد الشاعر تاريخا كاملا للقتل والتعذيب منحازا للمتمردين والهامشيين بإطلاقية نادرة وكأنه فوضوى كبير ضد مفهوم الدولة بمؤسساتها كافة ومع تآكلها التدريجى حتى تنتهى من الوجود، ولكن ما يفسد عليه هذه القيمة أنه الهامشى الذى يسعى دائما إلى السلطة .

إن شعرية هذا الديوان خافتة ومنطفئة لأنه يكرر كل مقترحاته الجمالية أو يجمعها فى كتاب واحد وفى صياغة نهائية، فالتقفية الثقيلة التى تلعب دورا فى استكمال الدلالة قائمة كما فى ديوان (مهيار الدمشقى)، والحس الملحمى التاريخى القائم على تعدد الأصوات والبناء الكلاسيكى الكاتدرائى الجليل موجود فى ديوان «مفرد بصيغة الجمع» مع شعرية عالية وطريقة كتابة كانت فى حينها جديدة لأنها ضيقت المسافة بين النثرى والشعرى، أما فى ديوان [الكتاب]

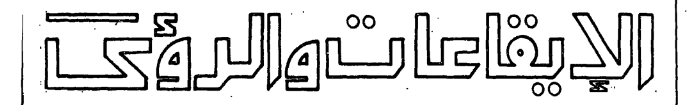
أولا: فإنها قائمة على التصور الذهنى غير المبرر، فالغنائية مازالت حاضرة رغم التعدد البصرى والصوتى فى النص والمجاز اللغوى مازال يسيطر على الحدث مما أفقد النص تطوره الطبيعى وكأننا أمام حالة ساكنة رغم كثرة الأفعال إلا أنها لم تغادر منطوقها الصوتى.

ثانيا: ليس هناك علاقة واضحة بين الهامش الأيمن والمتن إلا فى حالة مجردة وهى علاقة الشاعر بالسلطة، وهذه أيضًا ليست واردة بعمق وإنما الشاعر من البداية ممثل لطائفة سياسية وليس شاعرا.

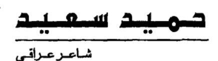
ثالثا: إن مفهوم الشاعر هنا لم يتجاوز ما هو قائم وعام أى أن أدونيس لم يستطيع أن يكشف عن وجود المتنبى الخاص سواء فيما هو شخصى أو إبداعى إن استخدام قناع المتنبى لم يكن صالحا لأدونيس لاختلاف الطريقتين وإنما جاء المتنبى كوسيط سياسى مما جعل المتن فى أغلب الديوان مجموعة من التدريبات اللغوية لأداء فكرة ليست واضحة، وإنما الفرق فى أشياء مطلقة لا تعيين لها ولا تحديد، إن المتن كان عبئا على الديوان ولا ضرورة بنائية أو معرفية له، إنه جاء ليغطى موقف أدونيس الممثل فى الهامش الأيمن.

إن هذه الشعرية صاحبة الحكاية الكبرى (الأيديولوجيات المنقرضة) ليس لها ما يبررها الآن سوى سطوة ما أسست من سلطة متشابكة وذات مصالح مشتركة، لتكريس ما هو قائم فى الثقافة العربية ضد الاتجاهات الجديدة، أو لاستهلاكها داخل المنظومة الغربية باعتبارها فلكلورا شعبيا وكأننا نعيش خارج هذه اللحظة الراهنة، أو لترسيخ بعض المفاهيم الغربية عن ثقافتنا باعتبارها ثقافة دينية تقوم على القتل والاقتتال أى صياغة رؤية الآخر لنا عن طريق مبدعينا الكبار.

وأخيرا: استخدام جماليات النص القصير ذى الكثافة الدلالية القائمة على سريالية العلاقة بين الأشياء، وقد استخدمها فى أعمال كثيرة واستخدمها فى ديوان (الكتاب) إلا أنها جاءت خالية من القيمة لأن الأشياء هنا موجودة وجودا زائفا والعلاقة بينها ما مفتعلة فى أغلب الأحوال ومنطقية رتيبة فيما هو تاريخى. إن هذا الديوان ذا الشعرية المتواضعة كشف عن مصادر النص لدى أدونيس وعن كيفية بنائه. إن مصادره ومثيراته كلها قديمة ومتخلفة لا تصلح للتحديث أو التجديد وبناؤه كلاسيكى وإن طور أداءه على مستوى الجملة والعبارة. إن أيديولوجية أدونيس هى البطل الحقيقى وراء مشروعه كله. ومن هنا فإن أزمته تتعلق بما هو سياسى ولا تخص المبدع فى شىء.■







شاعر عراقى

لم يبقَ فى مملكة الغياب غير هذه السيّدة البَتولْ
قَرَنفُل مُحرّقٌ وخردلٌ معتّق.. وقندسان ناعمانِ..
سلّةٌ مليئةٌ بالمُرِّ واللبانِ.. للجسدِ المكتّظِ
بالمباهج الأولى.. طقوسُ التمرِ الناضجِ والجمرُ..
لهذا الأبنوسِ الغضِّ قدّمتْ قبائلُ العشّاقِ
أضحياتها.. الوثنيون استفاقوا من سماديرِ
الأساطيرِ.. وجاءوا ببخور الغابِ.. يقرعون
منذ ألف ليلةٍ طبولهم.. لعلّها فى هذه الليلة
تقتصّ من الأفعى التى حلّت بها.. تخرجُ منها
امرأةٌ مُستلّةٌ من دمها المعتم.. تغدو نَجمةً
شرقيةً أو نخلة شرقيّةً أو لعنةً شرقيةً
تَمتدّ فى أرومة البدء.. إلى الكاهنة الحكيمةِ
الفراعيزُ يثيرونَ عواصفَ البغى.. وتلكَ روحها
حمامة بيضاء.. هيأوا كلابهم لقنصها.. تفلّتت
من سوْرَةِ الأنياب والمخالب .. البناةُ مثلما
كانوا.. يجيئون الى حقولها مدجّجين بمياه
الرب والغصونْ.. يوقفهم حرّاسها الغلاظُ
هذا تَمرٌ مُحرّمٌ.. فابتعدى عنه كما المشرقُ
والمغربُ.. طهرى أرواحنا بالثلج والماء وبَردِ الليلِ
وأعطِنا قيافةَ الرياحِ.. وأبعدينا عن قيامةِ
الريحِ.. وشوكِ الشكِّ والخوف.. وعن
طوارقِ النهارِ والليلِ.. أدخلينا فى سرادقِ الندى
وقربينا من قَرنفلِ السماءْ.. يا أنت يا باسطةَ
اليدين بالعطايا.. يا عيوننا التى نَرى بِها..
ويا كـوكـبنا الذى يضىء عـتـمـة الحنايا.. على
مسلات الغبار كتبَ الغُزاةُ نَسباً مزوّراً
وانتسبوا اليك خلسةً.. واقتحموا حدائق الأجدادْ
الدمُ والحليبُ والمدادُ.. شـهـودنا.. فى مـشـهـدِ
الخصامِ
بينَ الشـهـدِ والحنظل.. يأتى الشـاهدان الوردُ
والرمادُ
تُقبلين من أقاصى اللغة الأولى.. من اعتكافِ
الليلِ فى البياضِ.. ونظلُّ فى انتظار العشبِ
إذ تلوحُ فى فيافى الأبجدية الناقهة.. الخيولْ
نسرجُها إليكِ.. أيتها السيّدةُ البتولْ■

قصائد

مانويل بانديرا

شاعر برازيلى

(١٨٨٦ـ١٩٦٨)

ت: خليل كلفت

فن الشعر الجديد

أقدّم نظرية الشاعر المنحطّ.

الشاعر المنحطّ:

هل مَنْ يحمل شعره الطابع القذر للحياة.

ها هو ذا شخص،

وهذا الشخص يغادر بيته لابساً بذلة، منشّاة جيداً

من التويل الأبيض، وعند أول ناصية

تفاجئه سيارة شحن تمرّ

وتلطّخ معطفه ببقعة طين:

تلك هى الحياة.

* * *

والقصيدة ينبغى أن تكون مثل البقعة على التويل:

ينبغى أن تمنح القارئ راحة اليأس.

* * *

وأنا أعلم أن الشعر هو أيضاً قَطْرُ ندىً.

لكن ذلك عند الفتيات الصغيرات، عند ألمع النجوم،

عند العذراوات العذريات،

وعند المحبوب الذى يشيخ بلا ضغينة.

تفـــاحـــة

من ناحية أراكِ صدراً ذابلا
ومن الناحية الأخرى بطناً لا يزال الحبل المشيميّ
يتدلى من سرّته

* * *

أنتِ حمراء كالحب الإلهيّ

* * *

بداخلكِ، بداخل بذور صغيرة
تنبضُ الحياة هائلة
بلا نهاية

* * *

وأنتِ تستلقين بكلّ بساطة
بجوار طقم أدوات المائدة
فى غرفة بائسة فى فندق.

عـشـاء خـفـيـف

عندما يصل غير المرغوب فى مجيئه
(مَنْ يدرى ما إذا كان فظاً أم رقيقاً)
ربما سأخاف.
وربما سأبتسم وأقول:
«أهلاً، يا من لا مفرّ منك!»
نهارى كان حسناً، والليل قد يسقط.
(الليل بكل مفاتنه)
سيجد الحقل محروثاً، والبيت نظيفاً،
والمائدة منصوبة،
وكل شىء فى مكانه الصحيح.

قصـيـدة مـأخـوذة
من مـقـال فى جـريـدة

كان چون تاستى حمالا فى سوق فى الهواء الطلق
وكان يعيش فى تلّ بابيلون فى كوخ صغير بلا رقم
وذات ليلة أتى إلى بار ٢٠ نوفمبر.
وشرب،
وغنّى،
ورقص،
ثم ألقى بنفسه فى بحيرة رودريجوده فريتاس وغرق.

لحظة فى مقهى

عندما مرّت الجنازة
خلع الرجال فى المقهى قبعاتهم
بطريقة آليّة،
وحيوا الميت ذاهلين.
واستداروا جميعاً نحو الحياة
مستغرقين بالحياة
واثقين بالحياة

* * *

لكن واحداً منهم كشف رأسه بحركة بطيئة متمهلة
وهو ينظر طويلا إلى التابوت.
كان هذا الواحد يعلم أن الحياة اضطراب شرس
وبلا غاية.
أن الحياة خيانة
وحيّا المارة التى كانت تمرّ
متحرِّرة إلى الأبد من الروح التى انطفأت.

قصيدة الموتى

غداً، يوم الموتى،
اذهبْ إلى المقابر. اذهبْ، وحيداً،
واعثرْ بين القبور
على شاهد ضريح أبى.

* * *

خُذْ ثلاث وردات جميلة.
اجْثُ واتْلُ صلاة.
لا من أجل الأب، بل من أجل الابن:
حاجة الابن أعظم.

* * *

لم يبق منّى سوى المرارة،
مرارة الحياة التى عشتُها
وما من شىء أريد، وما من شىء آمُلْ
وفى الحقيقة: رغم أننى هنا، فأنا هناك.

أنا راحل إلى پازارجادا

أنا راحل إلى پازارجادا
فأنا هناك صديق للملك
وهناك فزت بالمرأة التى أريد
فى الفراش الذى اخترته بنفسى
أنا راحل إلى پازارجادا

* * *

أنا راحل إلى پازارجادا
فأنا هنا لستُ سعيداً
والحياة هناك مغامرة -
غير منطقية - بطبيعتها
حتى إن خوانًا الأسبانية
الملكة المجنونة والمجذوبة المزيفة
تأتى لترتبط برباط الزوجية
بزوجة الابن التى لم تكن لى ذات يوم

* * *

وكم سأمارس الألعاب الرياضية
وأركب درّاجات السباق
وأمتطى حماراً مزهواً بنفسه
وأتسلق عموداً مدهوناً بالشحم
وأسبح وأسبح فى البحر!
وعندما أكون منهكاً تماماً
سأستلقى قرب النهر
وأرسل فى طلب أم المياه
لتحكى لى حكايات
كانت روزا تأتى لتحكيها لى
عندما كنت صبياً
أنا راحل إلى پازارجادا

* * *

فى پازارجادا حصلوا على كل شيء
إنه عالم آخر بكامله هناك
فهناك مضادّ للحمل
مضمون للغاية
وتليفونات أوتوماتيكية
ومركّبات شبه قلوية ليتجنبّها مَنْ يشاء
ونساء جميلات
لفتّى يخدعهن

* * *

وعندما أكون حزيناً حقاً
حزيناً حتى إنه لا يكون هناك مخرج
عندما أحسّ ليلا
وكأننى أقتل نفسى

* * *

ـ فأنا هناك صديق للملك ـ
وسأفوز بالمرأة التى أريد
فى الفراش الذى أختاره بنفسى
أنا راحل إلى پازارجادا.

فــــن الحــــب

إذا أردتَ أن تحس بسعادة الحب، انْسَ روحك.
فالروح هى التى تدمر الحب.
فى الله وحده يمكنها أن تجد الراحة.
وليس فى روح أخرى.
فى الله وحده ـ أو فيما وراء هذا العالم.

* * *

الأرواح لا تتواصل

* * *

دعْ جسدك يصل إلى تفاهم مع جسد آخر.

* * *

فالأجساد يفهم كل منها الآخر. أما الأرواح فلا.■

الحديقة

أحمد يماني
شاعر مصرى

تحت صوتها كان كلبٌ ينبح،
كانت تفتح عينيها وتغمضهما فى حركات سريعة
ثم تجذبُ خصلةً من شعرها
وتضعها فى فمها
وذراعها الأيمن يتدلى،
وراءها كانت أسلاك شائكة،
وكشافات إضاءة قوية،
ثم حقل ألغام على امتداد البصر،
كل خطوة لا تقود إلى الثانية
مجرد خطوات ترنّ
وحياة تنتهى.

* * * * *

فى الطريق سأبتعد عنك نصف متر
لنحتفظ بلحظة كراهيةٍ عميقةٍ لمدة عشر دقائق،
صامتين تماماً،
ينظر كلٌّ منا إلى حذائه
مصوباً إليه نظرات حادة كافية لاختراق قلبه،
كنت أنا أقذف الطوب الصغير فى كل الاتجاهات
وأنت بحذائك الأقوى تفركينه تحتك،
وعندما نصل إلى الشارع الرئيسى ـ حيث العربات
ستضطر أيدينا أن تتلامس سريعاً
ثم تقبض كل منها على الأخرى،
ينتهى سيل العربات وتظل أصابعنا مشتبكة
متجهيْن معا إلى منزلك
وبالأحرى تاركيْن أحذيتنا أمام الباب.

* * * * *

قابلتك إذن فى ساحة كبيرة
وأنت تجذبين لحية شيخ عجوز
متشبثة بها،
تريدين التحول إلى مجرد شعرة بيضاء،
شعرة بيضاء صغيرة فى لحية شيخ عجوز،
الرجل يصرخ وأنت من خلفه أيضاً
قلتِ إننى أشبه هذا الرجل تماماً
عندما أتجاوز السبعين
وأنك ساعتها ستكونين نحيفة جداً ومحنية
بحيث أنك ستنبتين فى الجزء الأسفل من لحيتى
وحيث بإمكانى أن أمسك بك كل يوم
وأجذبك لأسفل
وأنت تغمضين عينيك
وترتاحين بين يدىّ.

١٠/١٩٩٥

ميراث الضواحى

يوسف بزى

شاعر لبنانى

-١-

أشغال حرة للفجر.

قضينا الأمسية بصحبة فتاتين

وراء الأيدن روك

نحدّقُ

بالمناخ الذى يولد على حافة الجبل،

بمحاربٍ رائع

كانٍ يظهركحيوان راكضٍ

على تخوم العاصمة

ـ حيث المياه وباء ـ

مجتازاً مدينة مشتعلة بالسم.

ومن وراء الضوء المتقطع

لذاكرته،

ضوء القوارب البعيدة

المحبوسة فى النظرة،

كانت تستحيل الأشياء العادية:

قطع السيارات، الولاعة،

الصحن، البنطلون...

أن تصبح أمثالا

ـ ٢ ـ

أعمال الحقد ميراث الضواحى

العمال يقلبون النهر

الباعة يتأرجحون بحكمة موازينهم

وبين المقص والغابة

طرقات لشعب بأكمله.

تنقلات سريعة للبيادق

حركات أسرع للرماة،

بلا قلق

الجمهورية تتسرب من الفلتر

وإذ أُشعل ورق التواليت

تندلع الإنذارات

تصعد الدخنة

يتضخم العقرب

ينفلش الفحم الأقل برودة

الأقل عمراً من صفحة

فى أروقة الدولة.

... هذا القائد بنجومه الميتة

والموظفون أيضاً

يمسحهم الحجر غير المرئى.

— ٣ —

انقضى النهار كانفجار لمبة

هربتُ بضحكات كبيرة

إلى محل همبرجر،

حيث الحياة تختصر

«بكباية» محطمة على رأس أحدهم،

أو تتألق على رغوة بيرة —

مصطحباً،

الأصلع ذا الندبة

الذى لحس المنشار مرتين

وتنشّق قارورة الغاز.

تاركاً

امرأة فى الغرفة المجاورة

تحلم أنى عدت من رحلة

ناقلا عظام أبى فى سيارة

يقودها أرمنى مجنون

معه مسدس كولت ١٢

وأنى فكرت بها طوال الطريق

كى أبقى حياً.

— ٤ —

أصعد إلى بيجى جونسون

صحافية إنجليزية تضاجع الجميع

على طاولة خيزران

أو على بار صغير

تاركة المجال لرؤية «بلاى بوى»

مرميّةً على البلاط.

بعد جرعتين وكمشة فستق

أضع الكلاشينكوف بين فخذيها

أوه

فى هذا الليل

مسز جونسون برعشتك الأبدية

كرصاص فى زاروب.

— ٥ —

مرّ العصفور بين المرأة والتنين

ورأيت

ومضةَ برقٍ على الأرضية الواسعة

طفلاً يلحس عنق أبيه

القاتل من بعيد

أكثر جمالا من ببغاء،

المرتفعات تنقطع أكتافها

الأعمدة أشباح الغائبين

آرمة كهربائية

تنعكس على الأسفلت

... وتضيء

كصرخة مدوية

آتية من مستشفى

من بيت

من مصاب فى حفرة.

— ٦ —

روح الزوجة تحت الحديد

العائلة، فى العيد، تصنع الحلوى

تصنع يوماً بطيئاً

مغمساً بالشوكولا

مثل بزاقة طالعة من الوحل،

من الشقوق الطرية،

التى عادة ما يجرى فيها الدم

بلا حساب.

— ٧ —

الأم حارسة الصورة

إننى أتشقق

أتجفف كبصلة فى دكان مقفل.

اجلس أيها الولد

أنت ترى معى

القهوة الملطخة بقمر مشع

الكتابات المطبوعة على تى — شيرت

«أحلم بالنزول إلى قاع البحر

واكتشاف الكنوز المخبأة»

ترى عائلة فقيرة

تتحول أغراضاً سياحية،

حبيبات مطر

قبل أن تصير أسرّة،

الميت بلون جفصيني طرى

كما لو أنه غرق فى سطل لبن،

ترى

التنك،

الغيوم،

فيلم منتصف الليل

الأكياس..

كل شيء إذن أفضل

بلا معناه، وأقسى

إلا ثلاثة مسامير

لرجل قديم على لوحين من خشب. ■

مقاطع من مملكة المطاريد

فتحى عبد السميع

شاعر مصرى

حبيبة

عرف اسمها وعنوانها

إذن

لم يذهب جهده الخارق سدى

يعرف أنه يلعب فى الوقت الضائع

وأن العسكر

سوف يغتاظون جداً

عندما يكتشفون أن جسده النحيل

لن يستوعب كل الطلقات المقررة

بقى أن يستدرجها إلى زاوية

ويلقى بين يديها

كل الشوارع والأزقة التى حشرها فى لهاثه

بقى أن يأخذها إلى صدره

مرشداً إياها عن مواضع الانفجارات

وأسماء الجرحى والشهداء

بقى أن يقترب بحنان من عنقها الجميل

ويضغط، يضغط، يضغط

ثم يتوسد جثتها منتحباً

مثل جبل سرقوا خصيته

حنين

منذ أن صار مدية

وقرر المضى فى لحم العالم

لم يخسر سوى أشياء بسيطة جداً

: بيت من البوص على حافة النهر

وقروية كانت تقاسمه رعى الأغنام

سرق كيس أمه

وحشى عروقه بالبارود

وبينما كان يتنقل من جثة إلى جثة

جره الحنين من قفاه

وما إن أسكرته رائحة الطفولة عند مدخل القرية العتيق

حتى أفاق على صوت قروية

تفر مذعورة من محياه

تمالك جفنيه

وعندما يئس من العثور على بيت من البوص

أو ما يدل على رفات أمه

حرر جفنيه

لكن

ما من دمعة رفرفت.

جميزة

وحدها توتر لا نهائية الصحراء

وتأخذ بنهارات البدن المنهوك

ترقد حاضناً ما تبقى من أحلامك

غير مصدق

أن الطريق الذى كشر لك عن صخوره المسنونة

يفضى إلى ذلك الظل البنفسجى

تتسلل أغصانها إلى أغوارك

وأنت تشتهى أن تفيض:

يركلون أوانيهم

ويقلبون الكثبان رأساً على عقب

كلما تذكروا أن رمحاً لم يخترق صدرى

وتكره أن تفيض

: ملعونة أمى

جردتنى من ثديها

وزينته لقاتل زوجها

وسارق عرشى

ترقد أيها المطارد الصغير

بينما تأخذك الجميزة فى حنوها

وتتأمل كيف تعبث الدويبات بانفعالاتك المكتومة

وكيف يسيل لهاثك صانعاً بحيرة صغيرة

يتزاحم حولها اللوتس والبوص

ترقد ولا تعرف

أن الجميزة الحنون

ليست سوى أمك. ■

سلام عليك

إلى خالد محمد خالد

القاسم بن على الوزير

سياسى يمنى مقيم بالولايات المتحدة

متَ أم ماتَ من شيّعوك

عفتَ هذا السراب الذى يسبحُ الناس فيهِ وهم ظامئون

عفتَ شربَ الأجاج..

وقد كرّع الآخرون..

عفتَ زيفَ الليالى التى ليس تركض نحو الصباحِ

وعفتَ الصباحات مُترعة بالظلامِ

.. وعفتَ الكلامْ..

ولكن كلامكَ ما كان يوماً ثغاء

ولا كان يوماً هراء.

نزيف فؤادكَ كان.. وكان الضياءْ

لمن ضلَّ وجد الطريق!

يبددُ ليلَ العبيد الطويل الطويل.

وهم يحلمونَ بحريّة ضائعة

وينتعلون كراماتهم فى الطريق الطويل

بطونهمو خاوية

ظهورهمُ مزقتها السياط

كواهلهم مثقلة

بأعباء جورٍ خبيث المهاد

ونور عيونهمو أطفأتها السجون

وكان الحداء لهم فى الطريق الطويل

وكنتَ المنار!

هل يموتُ المنار؟

قد تضيعُ السّفينُ ويحجبُها الموجُ عن ضوئه قد تضيعْ

ويبقى المنار

هاديا.. ضوؤه مثل ضوء النهار

قد يغيبُ المنار ويبقى ضياه

مثلما الشمسُ.. حتى إذا غربُت أرسلت ضوءَها

هاديا ناعما باسما عبرَ وجه القمر

لا يموتُ المدار

فى الطريق الطويل..
كان صوتكَ ما يؤنسُ القافلة
فى المساء المسير
كان سيفُك ينضح آياته الباسلة
كان يهضل شعراً ويكتبُ ما لا تُعفى عليه الرياحْ
كان يمطرُ فكراً فتخضرُ عن جانبيه البطاح
كانت الكلمة
سيفَكَ المُنتضى فى خضم الكفاح!
كانَ وعيُكَ لا يعرفُ النومَ من تعب أو ملال
كان يقظانَ يمشى.. يشبُ ويزأرُ فى عزمات الرجال
كان لا يعرفُ الابتذال
أيُها الفارسُ الممتطى صهوةَ الاقتدار

فى الطريق الطويل..
كنتَ زادَ المسافرِ، كنت الصديقَ وكنت الرفيقْ
كنتَ مصباحه فى الظلام الكثيفِ
وكنتَ إذا انعقدتْ حلقاتُ السّمرْ
وإن هى دارتْ كئوس الأمانى بعصر جديد:
يفيضُ على الناسِ عدلا
ويشرقُ حريّةً لا ترى بعدُ غلا
يكبل رجلا
يقيد عقلا
طلعت بآفاقهم ترشدُ السائرين
وكنتَ دليلَ الهداية للمهتدين

لا يموتُ الهدى
قد يران على غافيات القلوب
قد يوارى الغفول العقول
غير أن الهدى.. خالدٌ لن يزول!

متّ. أعرفُ: شخصك واراه عنا التراب
ولن نلتقى فوق هذا التراب
قد بكينا عليك. وقلنا: وداعا
وعدنا من المقبره
نعيد «التعازى» ونقرأ أم الكتاب
على روحك الطاهرة
ونمدحُ آثارَكَ الباهرة ...
وما غيب القبرُ إلا التراب
فما جاء منه يعود إليه ويبقى الذى ليس منه عصيا عليه
ويرجعُ كلٌ إلى أصله. وما نفخَ الله من روحه
فباقٍ إلى أن يكون إليه الإياب؟
يروحُ ويغدو. كما كانَ. يحيى الموات،
ويزرع زيتونه فى حقول الحياه
وأنت كتابٌ
سيقرؤكَ الناسُ جيلا فجيل
سيستظهرونكَ كيما تكونَ نشيدَهُم فى الطريق الطويل
لا يموتُ الكتاب!
فى الطريق الطويل
قد بدأت المسير سؤالا كما ترعدُ العاصفه
ثمّ واصلته فى ولاء حميم
ثم أوفيتَ منه إلى الغاية العاليه
وعدتَ وملءُ يديكَ الحصاد
وفى شفتيك الجواب

فى الطريق الطويل
كنتَ فى البدء. عند الشروق. السؤال...
وفى المنتهى كنتَ. عند الغروبِ. الجواب
سلامٌ عليك.

بوتوماك. ماريلاند

حكاية الكرسى الخيزران

هرمن هسه

ترجمة وتقديم :
محسن الدمرداش

مقدمة :

هذه الحكاية (١) للأديب الألمانى «هرمن هسه» الذى ولد فى «كالف» فى الثانى من يوليو عام ١٨٧٧، وكان لزاماً عليه - باعتباره ابن أحد المبشرين - دراسة اللاهوت، لكن سرعان ما فر من معهد اللاهوتية الإنجيلية فى ماولبرون maulbronn، وأصبح عام ١٨٩٩ بائعًا للكتب فى مدينة بازل على الرغم من أنه قضى فترة فى دراسة الميكانيكا. هنا بدأ إنتاجه الشعرى الروائى ولاقى عمله «Peter Camenzind» (١٩٠٤) نجاحًا كبيراً يسّر له مواصلة حياته الأدبية ككاتب حر. ثم قام برحلته إلى الهند عام ١٩١٦، بعدها عاش فى سويسرا بسبب اندلاع الحرب العالمية الأولى وظل بها حتى حصل على الجنسية السويسرية عام ١٩٢٤ وتوفى فى مونتجتولا فى التاسع من أغسطس عام ١٩٦٢ .

تأثر إنتاج «هسه» المبكر بالرومانسية؛ مثل «دارت الدائرة» (١٩٠٦)، كما عبرت قصصه عن فترة تعرضه للمؤثرات النفسية؛ مثل «ذئب البرارى» (١٩٢٧). ثم قام فيما بعد بتحليل الثقافة وتصوير موقف الإنسان فيها ومنها، وقد أضاف إلى تحليله عمقًا فلسفياً صوفياً رائعا، وربط ثقافة الشرق بثقافة الغرب على نحو فريد؛ (٢) وهذا ما نجده على سبيل المثال فى عمله الضخم «لعبة الكريات الزجاجية» (١٩٤٣). وقد نال هسه جائزة نوبل عام ١٩٤٦ تقديراً لهذا الإنتاج الأدبى الرائع.

قبع الشاب فى حجرة منفردة فوق السطح آملا أن يكون رسامًا، إلا أن الصعاب واجهته ومر به الوقت وقد اعتاد الجلوس أمام المرآة عدة ساعات محاولا أن يرسم نفسه حتى ملأ بالفعل كراسة الرسم بلوحات نال بعضها كامل رضاه .

وقد تحدث ذات مرة إلى نفسه قائلا: «هذه فى الحقيقة لوحة ناجحة إذا ما أخذنا فى الاعتبار أننى مبتدئ. ما هذه التجاعيد المثيرة حول الأنف؟ أبدو وكأن فىّ بعضاً من ملامح الفيلسوف، أو ما هو قريب منها. كل ما أحتاجه هو أن أنزل بزاوية الفم إلى أسفل قليلا ويكون ذلك تعبيراً حقيقياً ومباشراً عن الاكتئاب» .

أما إذا تأمل هذه الرسومات بعد فترة وجيزة فسرعان ما لا تنال إعجابه ولا ترضيه، لكنه يخرج من ذلك بوجوب تحقيق التقدم وتكليف النفس دائمًا بالكثير. هكذا لم يتعايش الشاب مع رسوماته ومتراكمات حجرته، سواء فى أحسن الأحوال أو فى أسوئها؛ فهو لا يزيد عليها ولا ينقص منها، كما يفعل غالبية الناس، حيث لا يتأملهم إلا قليلا ويكاد لا يتعرف عليهم إلا بصعوبة.

ثم إذا فشل مرة أخرى فى رسم صورته، يبدأ القراءة العابرة فى كتب تدله كيف نجح الآخرون الذين بدءوا مثله متواضعين مغمورين ثم أصبحوا مشهورين. يقرأ تلك الكتب بارتياح ويجد فيها مستقبله الخاص .

وفى يوم من الأيام جلس فى حجرته مستاءً ومكتئبًا وبدأ القراءة عن رسام شهير (٣)، وكيف أخذه الولع بالفن وأدى به إلى أن يكون رسامًا. وهنا وجد الشاب بعضا من التشابه بينه وبين هذا الفنان الهولندى، فواصل القراءة حتى يعثر على ما بينهما من توافقات، فرأى من بين ما قرأ كيف استطاع هذا الهولندى أن يرسم كل ما وقع عليه بصره صغيراً كان أم كبيراً بكل حماس وبلا انقطاع على الرغم من سوء الأحوال؛ حيث رسم ذات مرة قبقاباً ومرة أخرى أحد كراسى المطبخ المائلة لدى الفلاحين. وقد لقى هذا الكرسى الخشبى ذو المقعد الخيزران المضفر، الذى لم يلتفت إليه أحد من قبله بالتأكيد، حباً وإخلاصًا وحماسًا وانكبابًا لدى الفنان الهولندى وأصبح واحداً من أجمل رسوماته. كما وجد مؤلف هذا الكتاب كثيراً من التعبيرات الجميلة والمؤثرات عن هذا الكرسى الخيزران.

هنا توقف الشاب عن القراءة وبدأ التفكير فى وجود شىء جديد يجب أن يجربه . فقرر، بما يتميز به من فورية، أن يحاكى هذا القائد العظيم وينتهج سبيله إلى العظمة .

والآن بدأ ينظر حوله فى الحجرة ويلاحظ أن الأشياء التى يعيش بينها قلما

شاهدها مشاهدة حقيقية، لكنه لم يجد بينها كرسياً خيزراناً ولا قبقاباً، فأخذه الهم واليأس لحظات وكاد يفقد حماسه كما هى الحال دائما إذا قرأ عن حياة كبار الرجال هنا وجد أن صغائر الأشياء والدلائل والأقدار العجيبة التى تلعب دورا مهما فى حياة الآخرين، تتخلف عنه وتدعه ينتظر بلا جدوى، إلا أنه استجمع قواه من جديد وأدرك أن واجبه الآن هو أن يسلك الطريق الوعر للمجد ، فعاد يتأمل ما فى حجرته الصغيرة حتى اكتشف أخيراً كرسياً خيزراناً يمكن أن يناسبه تماماً كموديل للوحته الجديدة.

وسرعان ما جذب الكرسى إليه بقدمه وبرى قلم الرسم الرصاص ووضع بلوك الرسم على ركبته وبدأ العمل، حيث أظهرت الخطوط الأولى الهادئة الشكل بقدر كاف، ثم مثّل الصورة بالخطوط القوية السريعة وحدد المعالم بخطوط ثقيلة. وهذا استهواه ظل مثلث قائم فى أحد الجوانب فرسمه بخطوط أخرى غليظة، وهكذا استمر فى العمل حتى بدأ شىء يعوقه .

لكنه استمر فترة وجيزة ثم أبعد الكراسة عنه متأملا رسمه فيها، فرأى أنه أخطأ فى تصويره لكرسى الخيزران.

فعاد ورسم خطوطاً بسرعة وبعنف ثم ركز عينيه مكشرا على الكرسى الذى لم يبد له على مايرام مما أثار غضبه.

فقال بعنف : ياخيزران، ياشيطان، لم أر بهيمة متقلبة مثلك!

وما كان من الكرسى إلا أن طقطق قليلا وقال برزانة: «بل انظر إلىّ فقط! إننى على حالى ولن أتغير .»

فضربه الرسام بطرف حذائه، فعاد إلى ما كان عليه وظهر فى صورة مختلفة تماماً.

فصاح الشاب: «ياغبى! كل ما فيك معوج ومائل» ـ وما كان من الكرسى إلا أن ابتسم قليلا وقال بلطف: «هذا هو المنظور يا فتى!» .

فقفز الشاب بغضب وصرخ قائلا: «المنظور! الآن يأتى هذا الولد ويريد أن يقوم بدور المدرس! انتبه، إن هذا المنظور من شأنى وليس من شأنك!»

لكن الكرسى لم يقل شيئًا، فسار الشاب خطوات عنيفة فى حجرته ذهابًا وإيابا عدة مرات حتى بدأ يسمع دقات العصا القوية على الأرض من جاره الشيخ العلامة الذى لا يطيق الضوضاء.

فجلس الشاب ووضع صورته التى رسمها لنفسه أمامه، ولكنها لم تحُزْ إعجابه، ووجد أنه يبدو فى الحقيقة أكثر جمالا وجاذبية.

والآن أراد أن يعود لقراءة كتابه، لكن لابد وأن يكون فيه الجديد عن هذا الكرسى الخيزران الهولندى الذى أغضبه وكان سببًا للضوضاء، و...

فبحث الشاب عن قبعته ذات الإطار العريض وقرر الخروج قليلا، وتذكر أنه قد أصابه منذ وقت طويل عدم الرضا عن الرسم، فليس فيه غير الشقاء وخيبة الأمل، كما أن أحسن رسامى العالم لا يمكنه سوى عرض ظواهر الأشياء، وهذا لا يساوى شيئًا لدى الإنسان المحب للتعمق. وهكذا وضع الشاب تحت تأمله ـ كما فعل عدة مرات من قبل ـ فكرة العودة إلى تطلعه القديم ليكون كاتبا. ومازال كرسى الخيزران قائماً بمفرده فى الحجرة ويؤسفه أن صاحبه الشاب قد تركه وذهب بعد أن بدأت العلاقة تتوطد بينهما . لقد تكلم فى بعض الأحيان وهو يعلم أنه سوف يرشد الشاب لبعض مما له قيمة، لكن للأسف قد فشلت التجربة. ■

الهوامش :

(١) Hermann Hesse:

Marchen vom Korbstuhl . In :H. Hesse,

Gesammelte Dichtungen . Band 4 . Frankfurt

am Main 1952, S . 497 500 .

(٢) انظر مصطفى ماهر: هرمن هسه ومحنة الثقافة المعاصرة، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة ١٩٦٥ .

(٣) المقصود هو الرسام الهولندى الشهير فان جوخ (١٨٥٣ ـ ١٨٩٠) ـ المترجم.



إحساس الحب الأول

لويس عوض

يعرف عن الدكتور لويس عوض (١٩١٥ ـ ١٩٩٠) أنه كتب في مراحل حياته المختلفة الشعر والرواية والمسرحية والمذكرات والترجمة الذاتية بالفصحى والعامية، إلى جانب جهوده المتعددة في الترجمة، وكتاباته الأساسية في الدراسات الأدبية، والنقد، وتاريخ الفكر.

وباستثناء إشارة خاطفة في آخر كتبه «أوراق العمر»، يقول فيها إنه كتب قصة قصيرة في جريدة محلية في «المنيا» اسمها «الإنذار» لصاحبها صادق سلامة، فلم يرد قط ذكر آخر لكتابته القصة القصيرة، على كثرة حديثه عن نفسه في مقالاته وحواراته.

ويبدو أن لويس عوض أراد ـ بالإشارة الخاطفة ألا يلفت نظر القارئ إلى هذه القصة دون أن يسقطها من حسابه. ووجد الحل في ألا يورد تاريخ نشرها الصحيح، رغم عنايته البالغة، في كل كتاباته، بتحديد الأزمنة بدقة، وذلك بقصد عدم تمكين أحد من الاطلاع عليها.

ولست أظن أن باحثًا يمكن أن يخطر على باله، مهما أوتى من النباهة والجلد، أن الخيط الذى أخذه من لويس عوض ـ صاحب الذاكرة الحديدية ـ مخالف للحقيقة، يتخطى التاريخ المذكور بأكثر من ثلاث سنين.

ولولا المصادفة البحت وحدها لما أمكن لى العثور على هذه القصة القصيرة التى نشرت في ٧ أغسطس ١٩٣٢.

ذلك أنى حين طلبت من دار الكتب القومية الاطلاع على مجلد السنة التى ذكرها لويس عوض، وهى ١٩٢٩، فوجئت بأن المجلد الذى قدم له، وهو المجلد الوحيد لهذه الجريدة السياسية الأسبوعية، خاص بسنة ١٩٣٢.

وبدلا من أن أعيده، وجدت نفسى، بدافع الفضول وحده، أتصفحه بلا مبالاة، وقد استبعدت من ذهنى الأمل فى العثور على هذه القصة التى يذكر كاتبها أنها نشرت فى ١٩٢٩.

وكم كانت دهشتى حين عثرت عليها منشورة فى صفحة كاملة من هذا المجلد.

ولهذا يعتبر العثور على هذه القصة المجهولة، التى مضى عليها الآن أكثر من ستين سنة، بمثابة كشف أدبى أو أثرى له خطره، لأنه العمل الأدبى الأول لهذا المفكر الكبير. والعمل الأدبى الأول يحمل عادة الكثير، إن لم يكن كل، خصائص المراحل التالية، التى يسرى فيها، بالنسبة لكل الكتاب والمبدعين، صفات ومحاور واحدة فى الأداء ومناهج التفكير.

كما أن لهذا الكشف أهميته بما يثيره من تساؤلات حول ملكة الإبداع عند لويس عوض، والقيم الإنسانية والفنية التى وجهته منذ بداياته المبكرة فى سن السابعة عشرة، تضىء إنتاجه وشخصيته التى يختلط فيها الحسى بالروحى، والأرضى بالسماوى، على نحو ما يتجلى بحدة فى هذه القصة، فضلا عما تثبته القصة من أن لويس عوض كتب أو جرب كل الأشكال الأدبية تقريبا.

نبيل فرج

ـ ١ ـ

فى صحوات النفس أنسى كل شىء عنها ولا يبقى لى منها إلا ما يبقى للمغتسل فى بحر ضاحك من أمل تهب عليه زوابع الحياة فتذويه حتى قطرات الذكرى تفر وتشرد، وحين تأخذنى تلك النوبة التى تعتاد أصحاب الفن، تطيف بى حواشى الذكرى، وما آلمها! وتهبط على من مناحى عقلى شوائب سوداء تحيل النفس إلى فن خالص لا غش فيه ولا حيوانية فترتاد النفس أقطاب الحياة.. وما بعد الحياة! فتكون مزاجا من فن باك كئيب ومن فلسفات هى للفن أيضًا وللحياة.. وماذا فى الفن والحياة، حب وبكاء، وشىء من اللذة.. لعلها باكية أيضًا.. وأما تلك الضحكات التى تخترق الصموت الواجم وذلك التعابث وذاك الهذر فما هو من الحياة.

حين تساورنى أطياف الذكرى تموج برأسى أشياء هى من الحياة.. أعنى سادرة باكية، وفى تلك الشملة التى تلفنى كأنها رداء الأزل تهزنى ذكريات أخرى.. ولكنها ليست من الحياة، ذكريات هى تضحك أو تكاد، فتضحكنى معها، فتلتهبنى الحياة وما هو

ليس من الحياة، ولكن تلك البارقة التى تشع فى جلوب النفس تبدد ظلمة السدر، فأعود بفضلها هى أمرح الناس.

كان لى من الأنامل ما لزوزو الصغير أو لميمى الصغيرة. وسكينا فى استرخاء، أو أنوثة إن شئت.. وأما هى فقد كانت ـ لا أدرى ما هى الآن ـ غادة لا أنضج منها، وكيف كنت أفهم النضوج فى هذه السن، ما كان بيننا لم يكن ما بين الولد وأمه.. كان يغرينى منها أشياء، وأنا مرهف الإحساس لكل ناتىء منها أو غائر.

كانت تأتى فتلفينى راقدا فى شرودى فتلقى على نظرة لا أفهمها، لعلها تهتف، أنت صغير، أنت صغير.. أما أنا فكنت أستديم إلى خيال لذيذ.. آه لو فهمت ما برأسى.. تعالى إلى، هنا، هنا إلى جانبى، تعالى أدفن نفسى بين أطوائك، آه ثديك هذا يغيظنى، لو كان لى.. لى وحدى. ثم تسرى ببدنى سعادة سيالة فأتمطى وأقوم وقد نفضت على كل شىء، حتى تلك الصورة الناضجة.

وتناديني فأقبل نحوها فى هجمة وتعاودنى حمى الرقاد فأصرخ فى نار.

ـ أين أقبلك

فيقول والدى ـ فى يدها.

وتقول أختى ـ فى جبينها.

ويقول أخى مداعبا ـ بل فى شفتيها.

أما أنا فيهزنى شىء، لا أدرى ماذا. أندفع إلى ناحية وأطبع على ثديها قبلة كلها نار فتتراجع فى غنج.

ـ اختش ياواد.

أما والدتى فقد كانت تكسوها زرقة باهتة حتى يخيل إلىّ أنها تخرج من قبر! لا أدرى لماذا. هل يفعت حتى يغضبها هذا؟ أما أخى فكانت تأخذه هزة، لعلها عنيفة، ماذا؟ ألم أجد سوى الثدى أطبع عليه قبلاتى. ما أفسح جسمها، هناك العنق،هناك الشعر، هناك اليد، هناك الفم، وهناك الخدان لمن يشاء! وتنصرم سويعات تنصرم معها آمال، تبلى كأوراق الخريف.

كانت تأتى فتلفينى متكفئا على فراشى تطيف بعقلى الذى لا يفكر، إرادت يرسلها ذلك السيال الذى يطوف ببدنى فيورثه اللذة الخالدة. كانت تناديني ولكن لا كما تنادى أخى. كانت تضم شفتيها فى استدقاق وترسل من بينهما صوتا مستطيلا، لا أدرى ماذا تعنى بذلك؛ لعلها كانت تحاكينى حين أنادى كلبتى فيبى. إذا أنا كلب! ثم هى ذى تناديني باسمى مرة أخرى، اثنتين. ثلاثا. وأنا مازلت متكفئا على فراشى فى حرارة كلها لذة! أنت، أنت تناديننى؟ تعالى هنا فى هذا الفراش الصغير فإنه يكفينا، تعالى هنا. أرتوى منك وترتوين منى، أوه منك هذا الشباب يجرى ويتدافع، كلى حرارة واحتراق وقد تبدر منى صيحات فى زيغ العقل وأنا متكفئ فى لذتى أكاد لا أبصر، وقد تنطلق كلمة تصبغ منها الوجنتين وتعيد تلك الزرقة الباهتة إلى والدتى، وتلك الهزة التى أحسبها عنيفة، إلى أخى.

كانت تأتى فتلفينى مستلقيا فى تأملى المحدود فأنفض على حتى ذلك الغبار وأقفز. لا إليها بل إلى خصرها! ما كان أعذبه، لو كان لى وحدى، وتجلس ثم تجلسنى على ركبتيها ثم تقول فى غنجها.

ـ ماذا يعجبك فىّ

فأصمت، فتهزنى لا أدرى فى عنف وتهديد.

ـ ألا يعجبك هذا الشعر؟

فأصمت.

ـ ولا هاتان العينان.

فأصمت.

ـ ولا هذا الفم.

فأصمت.

ـ إذاً ما يعجبك فىّ؟

فتأخذنى حمى ولهيب لعله كلهيب الشباب وتسرى فى بدنى تلك اللذة الهازة فأنتفض.

ـ هذا الثدى. آه. لو كان لى. لى وحدى.

وتحتثنى إليها حمى، فأنقض على ثديها ألصق به جسدى، فتحتجزنى غلالة كأوراق الورد، فأنكص كالمخبول وأقف فى شدهة ذاهلة، منعطفا نحو ثديها تراودنى شتى الأحاسيس، وإذا بهمسة واجفة «خذه، هو لك. لك وحدك» فينبجس من الأعماق هاتف يائس «نعم ولكن ماذا أصنع به».

ـ ٢ ـ

كنت إذ ذاك جميلا لا كما أنا الآن. كانت تعلونى نعومة كاسية وطراوة تكسب الجسد تلك النضارة الفائضة، فكان وجهى يطالع من يطالعه فى إشراف وإشراق كأنه صفحة خالصة من بهاء، كنت أستعرض نفسى فى المرآة، كما كانت تفعل تاييس، وأرفع منى الذراعين ثم أخفضهما أو أشيح بجانب منى إشاحة المستكبر أو أطأطئ منى الرأس فى خفر المستورة فضحها الزمان أو اصطنع نظرة من نظرات العابد الجاثى لربة فاجرة. أما شعرى فقد كان كدجوج الليل يتراخى ويتهدل، ما كان أحلاه حين كانت ترف عليه النسمة فيبدو كأنه حلم طائر!.

كنت أغمض منى العين وأرخى منى الرأس على جانب من جوانب الكتف ثم أخلع على عذار الحياة، فإذا نحن فى جنة ورقاء الصور يحوطنا لحن تبعثه أطياف ما بعد الحياة. وسلسال من النغم تزجيه خالصا أفواه وعيون وقلوب خرساء لا تنطق ولا ترى ولا تعى، ولكنه ملكوت السحر العجيب وهى بروحها الخاتلة وجسدها الحامى راقدة لا على ظهرها بل على جانبها فى أثير المكان.

وأنا بهذا الوجه عينه، هذا الوجه الطافر والمشرئب وهذا الفم عينه، هذا الفم الذى ما خامرته بسمة ساخرة، وهذا الجبين المضىء تلفه تلك الكومة من ذلك الشعر، وأخيرا هذا القلب عينه، هذا القلب المدفون الذى ماجت به شتى الإرادات وطافت به شتى الأحاسيس والشهوات الماردة. كنت بهذا كله أتمدد لا إلى جانبها بل فيها. تحتوينى أعطافها، فمى إلى خدها، وصدرى إلى ثدييها، تطوينى فى شملتها وتتأد على ثم تتأطر، ثم تقبض بأناملها الهشة على شفتى وتدعونى أن أهتصر وتطالعنى بصفحة طاهرة. بكم تبيعنى هذه الشفة.. فأضحك فى سرى ما أحمقها. لتأخذ ما تشاء، فشفة واحدة لا تقبل، ولكنى أعود فأتزن ثم يعلونى ميسم الهازئ وأهوى على شفتيها بقبلة متقطعة وأصرخ. بهذا الفم كله.. فترتد كالميدوس وتكاد تطفر

العبرة من مدمعها، ما أهون الثمن إلى.. ثم يعود إليها دمها الشارد وتعود إليها النضرة وتزدهى ثم تقبض على خصلة حمراء من ذؤاباتى المتهدلة، وتدنى فمها من أذنى وتهتف فى إسرار وبكم تبيعنى هذه الغديرة.. فيعود إلى شعورى الهازئ وأنقض على رأسها الصغير فأغمر منه المفرق بفيض من قبل متهالكة وأتناول أذنها بهذا الشعر كله فتطوى على طالعة مكفهرة وتحل غدائرها على منكبى وتهب لفحة من الريح ثم تسكن! أما هى فتهز رأسها، كأنما تنفض عنها ذلك الشعور القانط، ولا ألبث أن أبصر على شفتيها ابتسامة فيها خبث وزيف، وفى عينيها التماعات عجيبة كأنما اهتدت إلى سر الحياة. ثم تأخذها ارتعاشة عنيفة ويرتد منها الجسد، وتهتف فى حشرجة غانجة، وقد كشفت عن ثدييها. وهذا الثدى بكم تشتريه. أما أنا فأتحسس موضع الثدى منى فلا أجده، وينتابنى ما اعتاد أن ينتابنى وتعاودنى حماى فتسرى ببدنى انتفاضة كانتفاضة الموت.. وأصرخ بالحياة.

وتهب لفحة أخرى من الريح هى أعتى، أفتح منى العين وأقوم منى الرأس وألبس دثار الحياة، فإذا نحن، بل أنا وحدى، منكفئ إلى كتابى الملعون، وهى قد طارت منى.. ولكن لا إلى الأبد بل فرت من مروج الأحلام المخصبة التى فيها حيينا بل حييت وحدى آمادا.

كانت تأتى فى خلوات من البيت وتخلع عنها كل شىء إلا سترا هو للحياء المحتضر. وكانت تراودنى الظنون أنها كانت تعنى ذلك. وماذا كان بينى وبينها حتى كانت تعنيه؟ بضع التفاتات واهتصارات وضغطات. لعلها كانت بريئة أو لثمات تتراوح بين الثديين لا تعدوهما أو ارتعاشات متبادلة كأنما يبعثها سيال لا يبارح أو قبلات خرساء بين فمى المشتهى وثناياها العذاب أو دفقات لجسدى الناعم بين مطاوى جسدها الناعم مما كان يرسل فى بدنها غير الطهر. وهل ـ بعد كل هذا شىء، فقد كان هذا كل الحياة. ولم تكن الحياة إلا هذا. كانت ترقد وتناديني فأندفع نحوها ولكن فى برود عجيب ليتها لم تخلع وتخامرنى ثورة طاحنة بين التقاليد والاشتهاء. ولكن ليكن ما تريد الشهوة. وأنام إلى جانبها أو أستديم وتمضى هنيهة أو التصاقة متهالكة يتدافع فيها الدم الحامى. ولكنها لا تلبث أن تغمرنى بنظرة ميئوسة لو كنت كبيراً ثم تلقينى كأننى خرقة بالية وتتخاذل منى الجوارح! كأنها تغترف.

وتشب بين أعطافى ثورة أجرف وأعتى وتنتابنى حسرات القانط فأغمض منى العين فى لهفة وأرسلها زفرة خائرة، ثم أفتح عينى فلا أراها إلى جانبى، لقد فرت منى إلى من يشبع منها الإحساس والعقل والعاطفة. لعلها فرت إلى أخى فهو فى ذلك أكفأ منى؛ ثم تعرونى نوبة ساخرة صامتة: لن تجده، لن تجده، ستعود إلى. ثم لا ألبث أن أراها وافدة تعض شفتيها وأشملها بنظرة قاسية منتقمة، فتجيب فى نظرة مستغفرة: لو كنت كبيراً. فيتراخى منى كل عطف وجارحة ويغفيلى، ستران من يأس ورجاء.

وبعد ذلك لا أذكرها إلا فى ليلتين، ليلة قمراء زاهية الكون حافلة بالذكرى، تلاشت فيها أشباح ما بعد الحياة وبدتها خيوط هزيلة وانية يرسلها قمر أبتر غير كالح، ولكنها كموجات السحر مبثوثة تبعث حولها طرفا من أطراف الأبد وتكشف ناحية من حفافيه، وهى متكئة على ظهرها لا راقدة فى شرفة البيت تكسوها تلك الموجات فتغمرها بلون القمر ويتبدد ذلك اللون الخمرى الرقيق من خديها ولا يبقى لها سوى صفحة رائعة من فضة القمر، فتبدو كأنها ملك به كل شىء حتى الطهر وإن كانت غير ذلك. وكأنها طرحت عنها ثوب العالم وكأنها فى يوم غير أيام الدنيا الفاجرة، وأما عيناها فقد تكسوهما ظلال شافة وانية فتتبديان كأنهما ظلمة تخامر النور أو جريمة لوثاء تمازج الطهر.

وأما أنا بطلعتى المكفهرة عينها فقد كنت أجثو على قدميها فى صورة المستغفر من جريمة الحياة تحوطنى أجواء الغفران والتكفير بتضحية الموت. موت النفس لا موت الجسد. وهى فى موقف الغافر النادم. لا لغفرانه بل لتوبتى، هى لا تريدنى فى صورة النقى الصفحة، بل تريد منى صورة الفاجر الباذل. كل شىء لإحساسى وإحساسها، وكذا كنت أريدها. لست أطيق أن أراها فى هذا الثوب طاهرة مغتسلة بالتوبة، بل أريدها للمتعة والشهوة. فلتكن هى بغياً. ولأكن أنا فاجراً.

وأما ليلتها الثانية. وهى آخر ما لها عندى فقد كانت ليلة ضريرة النجم ساقطة النواحى، تتراقص فيها أطياف الأزل والأبد وأشباح الحياة وما بعد الحياة وأرواح الليل والنهار على موسيقى حاكتها الطبيعة لنا وحدنا ولهذا اليوم وحده لا لغيره. بل ولتلك الساعة وحدها لا لغيرها.

هى تحتى تزيد أنشودة الغرام الفاسق وكل ما فيها يلتهب. عيناها تلتمعان التماعات الشهوة الزائغة وشفتاها تنضحان جمرا ونثدياها فائران كأنهما أتون شائط يرسلان فى بدنها أفاويق اللذة المتهالكة ـ أنا أفترشها كما أفترش الآن البغايا وأعتصرها بين ذراعى الراعشتين وأكاد أتخلع شهوة كالذئب على الشاة جثم، كأن الدنيا ما خلقت إلا لتشهدنا وكأنه ما فى الدنيا سوانا. وهى فى تكالبها تدنينى ولا تنأى وتستفز منى كل إحساس وتئن طوراً فى ألم اللذة وتتراخى طورا فى فيضها. أما ألمها فلعله مفتعل كما تألم العاهر المتجرة، وأما تراخيها فى فيض اللذة فهو انتشاء فى غمرة الانعطاف نحو الجلس. أما قبلاتنا الرانة فقد تقضى عهدها وصوحت تلك اللثمات الرائحة الغادية بين أثدائها وبادت تلك القبلات المتهالكة على مفرقها وراحت تلك السويعات المتألمة الشاغرة وسادت سويعات مستيقظة وتبدل الموقف فإذا بكلينا شىء غير المشتهى المكبوت وذى الغرائز الباكرة التمرد، بل أمسينا شبابا يتبادل مال الشباب كلانا فى جوف هذا الليل المتراكب الظلمة نؤدى واجب الشباب أو جزءاً من واجب الشباب، وهى فائضة الأنوثة، وأنا من ذلك اليوم أكاد أكتمل فى فتوتى آخذ منها حقى وأعطيها حقها وتهب علينا لفحات نسمات الصيف فتذكى نارنا والليل أيضاً يخفى ما عليه أن يخفى وفى كل هذا تأخذنا الظلمة المستيقظة فتعمى عنا كل شىء وتعمينا عن كل شىء، فنثبت فى بحور اللذة ثم نهتز كأنما نعتصر ماء الحياة، وأنتفض كأنما أستنزف دم الشباب. ■

الأب والابن

إلـى: آده إبـراهـيـم الـكـونـي

إبراهيم الكوني

كاتب ليبي

(١)

فـ بلغ اثنى عشر عاماً، فقرر الأب أن يأخذه معه للصيد لأول مرة. جاءت الأم بحجاب وعلقته فى رقبته وتمتمت بآيات من القرآن والتعاويذ، ثم قبلته فى رأسه ووقفت تراقب الأب وهو يجلسه على المهرى خلف السرج.

وقفت طويلا ملتحفة بردائها الأسود الكبير تراقب المهرى وهو يبتعد حتى ابتلعه الخلاء الذى يمتد حتى نهاية الدنيا، حتى نهاية الصحراء الكبرى حيث تعانق البحر عن سواحل الشمال البعيد.

(٢)

هبط المساء فأتى الأب بالحطب. أشعل النار وبدأ فى تحضير العشاء. عجن الدقيق وألقى به فى خضم الرمل الملتهب الذى خلفته النار بعد أن أزاح الجمر جانبا، تناول وعاء الشاى ووضعه فوق الجمر، تساءل وهو ينهض ويتناول جراباً مليئا بحبوب الشعير:

ـ سوف تتعلم صيد الغزلان. هل تحب أن تتعلم صيد الغزلان؟

قال الطفل الذى ظل يراقب الأب طوال الوقت:

ـ لا أعرف.

بسط قطعة قماش وصبَّ نصف الجراب. شرع الجمل يأكل بنهم.

قال وهو يجلس بجوار موقد النار:

ـ يجب أن تعرف. الرجل الحقيقى هو الذى يعرف ماذا يريد. هل تحب الغزلان؟

ـ لا أدرى. لم أر غزالا حيا من قبل. رأيت أرنبًا حيًا فقط. أتذكر ذلك الأرنب الصغير الذى اصطدته فى وادى الجعيفرى ثم هرب!

ضحك الأب وقال بمرح:

ـ طبيعى أن يهرب. الغزال أيضاً يفعل ذلك. ولذلك لم يحدث أن رأيته حيًا. لم أستطع طوال حياتى أن أظفر بغزال حىّ وحتى لو حدث وقبضت على غزال حىّ فإنه سيهرب يوماً ما. أو.. يموت.

ـ لماذا يا أبى يموت؟

ـ لأنه لا يستطيع أن يعيش وحيداً بين الناس، بعيدا عن الصحراء والخلاء وبقية الغزلان. ولذلك يهرب وإذا لم يستطع فإنه يموت من فرط الحزن. هكذا خلق الله الغزلان.

فكر الطفل لحظات ثم قال وهو يهرش رأسه:

ـ أتدرى يا أبى؟ إن للغزال عينين جميلتين جداً. لقد تأملت تلك الغزالة التى اصطدتها آخر مرة.

ـ آه، هذا يعنى أنك تحب الغزلان. عليك أن تحب الغزلان إذا أردت أن تصطادها.

ـ لماذا يا أبى؟

ـ لأن الرجل الذى لا يحب الغزلان لن يصطادها أبداً.

ساد صمت قصير قبل أن يتساءل الطفل:

ـ ولكن لماذا يا أبى؟

ـ لا أعرف. ولكن أذكر أن جدك عندما أخذنى معه للحرب لأول مرة قال لى: «عليك أن تحب أعداءك وتشفق عليهم، لأنك لن تستطيع أن تنتصر عليهم إذا لم تحببهم وتشفق عليهم».

ربما كان فى الأمر سراً بالنسبة للغزال أيضاً .

ساد الصمت مرة أخرى قبل أن يتساءل الطفل:

ـ ولكن الغزال ليس عدواً يا أبى.

ـ معك حق. ولذلك فهو أحق بالمحبة والشفقة.

سحب الخبز من أحشاء الرمل الرامض وبدأ يغسله بالماء. قطعه بالسكين وطرحه على الجراب الصوفى وقال وهو يتناول قطعة:

ـ غداً سنمارس بعض التمرينات الإضافية على البندقية قبل السفر. لذا يجب أن تنام مبكراً. أمامنا طريق طويل حتى نبلغ سهول الحمادة الحمراء.

قال الطفل باحتجاج:

- ألن تسمعنى ولو حكاية واحدة قبل النوم؟

أجاب الأب بعد تردد:

- حسنا. ولكن حكاية واحدة فقط.

(٣)

استيقظ الأب عند الفجر. أطلق سراح المهرى الذى لجأ إلى شعبة صغيرة مكتظة بالأشجار الصحراوية. أوقد النار وشرع يحضّر الشاى. حاول إيقاظ الطفل الذى همهم بكلمات غير مفهومة واستمر يغط فى السبات. ملأ كوب الشاى بالماء ودلقه على رأسه. انتفض الطفل وقفز من الفراش. فرك عينيه وقال باحتجاج:

- ولكن الدنيا لا تزال ظلاما!

قدم له كوب الشاى متّوجا بالرغوة وقطعة من خبز البارحة. قال بهدوء:

- إنه الفجر. الرجال تستيقظ عند الفجر. لم تعد طفلا.

صمت لحظة ثم أضاف:

- لقد تعودت أن تسهر حتى آخر الليل تسمع الحكايات، وتستيقظ عد شروق الشمس كالنساء. هذا لا يليق بالرجال.

ثم نهض ومشى مسافة طويلة. أوقف حجرًا مستطيلا طويلا فى العراء ثم عاد وسلّم البندقية للطفل قائلا:

- ليس لدينا وقت نضيعه. وليس لدينا رصاص زائد أيضاً. عليك أن تصيب الهدف فى المرة الأولى.

قلب الطفل البندقية بين يديه ثم قال بتردد:

- ولكن الهدف بعيد والدنيا لا تزال ظلاماً.

- يجب أن تتعلم كيف تصيب الهدف فى الظلام أيضًا. أنسب وقت لصيد الغزلان هو الفجر. اغسل وجهك بالماء!

عندما جثا الطفل على ركبتيه قال الأب:

- تذكّر ما قلته لك دائماً. لا تضغط على الزناد إلا عندما تتأكد أن الفوهة تحجب الهدف تماماً.

بدأ الطفل يصوّب.

قال الأب:

- حاذر أن ترتعش! ثبّت يديك! توقف عن التنفس لحظة الضغط على الزناد!

انبثق الدوى وابتلعه الخلاء الرهيب. ولكن الحجر ظل واقفاً. رصاصة طائشة.

قال الأب:

- لقدارتعشت يداك! لقد رأيت ذلك. ليس لدينا رصاص نضيعه فى الهواء. حاول مرة أخيرة.

بدأ العرق يتصبب من جبين الطفل برغم الفجر البارد. عاد يصوب منطرحًا على بطنه..

- تذكّرْ أن تتوقف عن التنفس!

انبثق الدوىّ. انشطر الحجر إلى نصفين.

نهض الطفل. قال فى فرح:

- لقد قسمته نصفين.

- هذا حسن. الرجل الحقيقى هو الذى يقسم ظهر الهدف. لا يطلق النار إلا إذا كان متأكداً أن إصابته ستكون قاتلة. هذا ينطبق على الغزلان كما ينطبق على الأعداء! منظر الغزال فظيع وهو جريح. كما أن بإمكان العدو أن يسبب لك المتاعب إذا أخطأته ولم تصب منه مقتلا على الفور!

ثم شرع يعدّ للرحيل.

(٤)

بدت سهول الحمادة الحمراء الرمادية مكسوّة بالأعشاب الخضراء برغم حلول الخريف. كانت أمطار الشتاء الماضى غزيرة والسيول اكتسحت الأودية والشعب وأعالى الجبال وجرفت الضحايا من الناس والمواشى. أخبره بذلك عابر سبيل فى الشتاء الماضى.

قضى ليلة فى واد كبير مزدحم بأشجار الرتم وآثار الغزلان. وفى الصباح نهض عند الفجر وقطع الوادى الكبير إلى السهل المجاور للاستطلاع. رآه يعج بقطيع هائل من الغزلان ترعى باطمئنان. تابعها لحظات ثم عاد يوقظ الطفل. غسل له وجهه بالماء البارد وناوله البندقية وجره من يده عبر الأرض الطينية المغطاة بالحصى وصخور متناثرة هنا وهناك.

فوق المرتفع المطل على السهل رأى الطفل القطيع. رأى الغزلان حية تسعى لأول مرة.

وفرك عينيه وعاد يتمتع بمشاهدة ذلك المخلوق العجيب.

لكزه الأب بمرفقه وهمس:

- هيّا. لا تضيع الوقت.

سدد الطفل فوهة البندقية بعد تردد طويل.

سمع الأب وهو يقول:

- تذكر ما قلته لك مراراً عند الضغط على الزناد.

انبثق الدوىّ. ارتد الصدى. فر القطيع صانعا بحوافره ضجيجا هائلا.

انطلق الأب إلى قلب السهل وفى يده سكين. ظل الطفل جاثما فوق المرتفع محاولا أن يدرك ماذا حدث. فى ظلام الفجر رأى غزالة تنتفض.

(٥)

قال الأب وهو يسلخ الغزالة فوق فراش من أوراق الرتم.

- هذا نجاح كبير. ولكن الإصابة لم تكن دقيقة. كانت لاتزال تمشى على رجليها عندما أدركتها.

- ولكن ظلام الفجر يحجب الرؤية.

- كيف تصيبها إذن وهى تتقافز فى الهواء كالسهم؟

- أهذا ممكن يا أبى؟

- طبعا. كل شىء ممكن بالتدريب والتجريب والمحاولة.

فرغ من السلخ. علق الغزالة فى شجرة أثل لتجف. تناول عود رتم أخضر غرز فيه قطع الكبد والأحشاء، شرع يشويها على نار هادئة عندما سمع الفحيح. التفت الأفعى وهى تزحف نحوه. تناول البندقية دون أن يتخلى عن العود المطرز بالكبد والأحشاء. أطلق عليها بيد واحدة فى اللحظة نفسها التى قفزت فيها نحوه. أحس بوخز فى يده كوخز الإبرة؛ لقد أخطأها. فأطلق مرة أخرى، مزقتها الرصاصة إلى أشلاء متناثرة.

ولكن الوخز ظل يؤلمه.

لقد لدغته.

أسرع إلى سكين وطفق يمزق يده. سال الدم وارتعب الطفل.

قال فى هلع:

ـ الدم يا أبى! الدم! ماذا تفعل؟

ـ هذا ضرورى.

ـ هل لدغتك؟

ـ نعم. كان خطئى. لقد حاولت أن أصيبها بيد واحدة فارتعشت وأخطأتها. أعطنى قطعة القماش من السرج.

جاء الطفل بقطعة القماش وقال الأب:

ـ هل رأيت ثمن استهتارى؟ لأننى لم أصب منها مقتلا منذ الطلقة الأولى فأصابتنى.

بدأ يربط يده وذراعه حتى يمنع تسرب السم إلى القلب. قال دون أن يخفى قلقه:

ـ هيا، حضّر الأمتعة، يجب أن نرحل.

(٦)

جلس على السرج طوال بقية اليوم، وفى منتصف الليل بدأ يترنح، العرق يتصبب ويسيل على وجهه ويبلل عمامته الكبيرة، العطش بلغ ذروته. تناول الغالون وبل ريقه بجرعة كبيرة.

استيقظ الطفل من نعاسه وقال برعب:

ـ ولكنك قلت يا أبى إن الملدوغ لا ينبغى أن يشرب الماء!

ـ نعم. لاينبغى أن يشرب الماء، ولا ينبغى أن يغفو أيضا. ثم أضاف كالمعتذر:

ـ ولكن جرعة واحدة فقط.. العطش يعذبنى.

تذكر عندما لدغته أفعى لأول مرة وهو طفل يرعى الأغنام فى سهل مجاور للبيوت. عاد وأخبر جدته فسلخت رجله بالسكين، ثم أرسلت رجلا من الجيران ليأتى بديك من القبائل المجاورة. أجبروه أن يأكل مخ الديك نيئا، وطبخوا له شربة من لحمه، ثم سهر ثلاثة رجال بالتناوب فوق رأسه يمزقون وجهه بالصفعات كلما حاول أن يغفو. سهر ثلاثة ليالٍ متتالية دون أن يذوق طعمًا للإغفاء لحظة واحدة. وفى الليلة الرابعة تقهقرت الحمىّ ووقف على قدميه.

ولكن اليوم لا أثر للديك ولا وجود لرجال يتناوبون عليه كى لا يغفو أو يشرب الماء. غفا مرتين وهو جالس فوق السرج، وشرب جرعة كبيرة من الماء والحمىّ فى أوجها، والطريق إلى البيت لايزال طويلا. حاول أن يتشبث بالجلوس فوق السرج أطول فترة ممكنة. ولكنه انهار عند الفجر وسقط على الأرض. توقف المهرى، وذعر الطفل، حاول أن يزحف إلى شجرة برية صغيرة ولكن قواه تخلتّ عنه تماماً. جاء الطفل لمساعدته ولكنه قال:

ـ أعطنى الماء. أعطنى غالون الماء.

ـ ولكنك قلت..

ـ لا تضيع الوقت.. اعطنى الغالون. لم أعد أستطيع..

جاء الطفل بالغالون..

شرب جرعات متتالية:

ـ لا فائدة.. سأبقى هنا وستذهب أنت إلى البيت.

قال الطفل فى فزع:

ـ لا.. لن أذهب إلى البيت وحدى.. سوف تذهب معى..

ـ ستذهب وحدك، أنت رجل الآن، لقد اصطدت الغزالة فى الطلقة الأولى. قل لأمك إنك اصطدتها فى الطلقة الأولى..

اختنق صوته وأضاف:

ـ سوف تفرح كثيراً.. سوف تفرح بك.

بدأ الطفل يبكى.. قال بين دموعه:

ـ لا. لن تفرح إذا لم تأت معى. سوف نذهب معاً.

ـ لا أستطيع. ستذهب وحدك. أنت رجل الآن.. عدنى أن تتذكر ما قلته لك. إذا أطلقت النار فيجب أن تصيب الهدف، وإذا أصبت الهدف..

صمت ولم يعد يقوى على الكلام. فأسرع الطفل يكمل الجملة.

ـ .. فتأكد أن تكون الإصابة قاتلة، ولكن..

ـ اذهب الآن، المهرى يخبر الطريق جيدًا، سيوصلك إلى ... ثم بدأ يغيب.

وقف الطفل والدموع تنهمر على وجهه. جثا على ركبتيه وبكى بصوت مسموع.

بعد لحظات صاح وهو ينشج:

ـ لن أتركك هنا وحدك.. أبى.. يجب أن تنهض..

ولكن الرجل لم يجب.

بدأ الطفل يهزه بعنف ويردد:

ـ لن أتركك وحدك هنا.. سنذهب معا.. سوف نذهب لصيد الغزلان مرة أخرى.. سوف تعلمنى كيف أصيب غزالة تتقافز فى الهواء.. سوف أصيبها فى المرة الأولى.. إننى أعدك بذلك، هيا انهض.. يجب أن نذهب..

ولكن الجسد ظل هامدا بلا حراك.

عند شروق الشمس أطل على الوادى الكبير حيث تنتصب خيمة رمادية وحيدة، فى المدخل رأى أمه تقف ملتحفة بردائها الأسود الكبير.

غطى وجهه بذراعه وبكى بصوت مسموع. ■

وارسو

١٩٨٥/٦/٨م

قصتان

مصطفى ذكري

كاتب مصري

قصة اسمها رواية

فكأنني عجمت أول الكلام، فلم أجد فيه شيئًا يذكر، أو وجدت فيه أشياءً تذكر، لكنني لم أجد فيه شيئًا واحدًا يناسبني. لهذا أقول صراحة إنني شديد الأنانية. هذا هو آخر الكلام الذي أردت أن أقوله مباشرة للقارئ دون الخوض في سطرين خطابيين عن أول الكلام. معذرة فأنا مهووس أحمق، عندي ولع غريب بالأدب، لكنني لا أعرف كيف يكتب، أو أعرف كيف يكتب، لكنني أرتيب بداءةً في قيمة ما يكتب. تذكر أيها القارئ حديثي عن السطرين الخطابيين. خادعني أيها القارئ ودع نفسك تتوهم أنني حدثتك عن شيء بعيد غارق في الزمن. إنه الزمن الروائي، فقد يباغتك روائي طويل النفس مثل **جويس** بعد ١٠٠ صفحة من التحرش الوحشيّ بأشكال السرد الوديعة الساكنة التي تكتسب ليس عن جبلة حقيقية. مقاومة أشد وحشية. بعبارة مز عليها مرورًا عابرًا قبل ١٠٠ صفحة. العبارة موجهة في شكل سؤال لك أيها القارئ: أين وضع مستر بلوم الصابونة التي اشتراها منذ ١٠٠ صفحة؟ خادعني مرة أخرى أيها القارئ ودعني أقل لك لأنني قصير النفس ليس لي طاقة **بجويس** ولا بسرده السرمدي اللفيف، هل تتذكر أيها القارئ العبارة التي قلتها منذ ١٠٠٠ صفحة عن السطرين الخطابيين من الممكن أن يعصفا عصفًا بقيمة الأدب الجمالية. رغم التناقض في بدايتي بهما على أنهما التمهيد لشيء مهم كنت أعتقد فيه أنه يحمل قيمة الأدب الجمالية وهو أنني شديد الأنانية. تشبث جيدًا أيها القارئ بدعائم الصبر الواهية التي لن تنجيك مني. تعرف بالطبع الجملة الاعتراضية التي درسناها جميعًا فيّ اللغة العربية. لو أردنا التعبير الإنشائي عن ماهية الجملة الاعتراضية. فماذا نقول؟إنها الجملة التي تتعرض لشيء شديد الأهمية يتوقع له البعض قلب قيمة الأدب الجمالية رأسًا على عقب مثل كوني شديد الأنانية. فإذا بها يعترضها شيء أقل أهمية، بل أكاد أقول شيئًا تافهًا مثل سطرين خطابيين عن الأدب منذ **هوميروس** إلى اللحظة الحاسمة التي بدأ فيها كاتب هذه السطور احتراف الأدب. شيء بسيط تافه يعترض الجملة الاعتراضية، فنعرج عليه من باب التجويد والإتقان واستعدادًا وطمعًا في الشيء الحقيقي المهم الذي يستوجب الوقوف الطويل. فإذا بها مرة أخرى تنزلق شيئًا فشيئًا في براثن الشيء البسيط العابر الذي هو تاريخ الأدب منذ **هوميروس إلى مصطفى ذكري** الواقف مباشرة بعد احتمال شرطة الجملة الاعتراضية يزعق بأعلى صوته عليها، فتقول له بحكمة أنت لك المجد كله فلا تتطير من فتات أنثرها سريعًا على بضعة قرون من محاولة الأدب. وبعدها المجد لك والتفرغ لك والأدب لك. كانت وهي تقول تلك الكلمات تحز بسكين مرهف بغاث الأدب مثل **ديستوفسكي وفرجينيا وولف وبروست وجيمس جويس وفرانز كافكا**. كان رشاش الدم المبهج يغطي ثوبها الرفيع وكان رذاذ خفيف يصل إلى بفعل الهواء وبرصانة الضربات الحاذقة في الجسوم الرقيقة التافهة التي تتحرق شوقًا للمعة النصل. تلتفت إلى ضاحكة مستبشرة قبل إتمام السطرين بقليل. عيناها جميلتان واعدتان. تتمتع العين اليمنى دون اليسرى. بحبسة دم دقيقة مرهفة تقف على محيط البؤبؤ العسلي الفاتح لاتندمج نهائيًا في مادته، لكنها توحي بالاندماج حين يتراقص البؤبؤ يمينًا وشمالا وكأنه سيبتلعها في حركته الأفقية بين ضحاياها وبيني. وقفت عند فسل كبير يستحق أن أذكر اسمه ثلاثيًا وهو الأرجنتيني **خورخي لويس بورخيس** الذي نظر إلى شفرة النصل وهي تقترب من رقبته. رغم ضياع بصره وسمع فحّة الهواء بها كأنها سوط في يد عبد حاقد أمر أن يظهر بيأس إبطه لروشن ملكة تتلهى بتعذيب مهرطق أرجنتيني هو عينه **خورخي لويس بورخيس**. غابت عني فيه. قال لها بتعجرف شديد واستخفاف بالموت: أعرف ما سيقوله لك. من تعدينه بصفحات وفيرة. إن ما يعتقده في أنه سوف يزلزل قيمة الأدب الجمالية. هو ببساطة كيف تتحول تلك القيمة من معيار المجاز اللغوي إلى معيار الصواب والخطأ الرياضيين، أي هل نستطيع أن نقول إن تلك القصة التي بين يدي القارئ – صواب أم خطأ والاعتماد الرياضي الوحيد هو أن السطرين الخطابيين بعد نشر تلك القصة قد يصبحان سطرًا واحدًا تبعًا لحجم بنط

الطباعة وحجم قطع الصفحة إذا كان متوسطاً أو كبيراً. تحول العبد الجلف بإشارة من الملكة إلىّ. كانت إشارتها بالعين التى تحمل حبسة الدم المرهفة. استدرك بورخيس وهو يضحك لإحكام أنشوطة القتل حول رقبتى وقال وقد تكون حجته النهائية كيف أن السطرين الخطابيين قد اكتسبا طاقة مجازية أثناء قصته وكيف أنه ذكر داخل قصته احتمال الصواب والخطأ الرياضيين. كانت فحّة السوط بالهواء تترك أثرها على جسدى قبل وصول السوط إليه وبمجرد سماع صوت السوط.

القياسات المرفوعة

وديدة فى الثالثة والخمسين. وديدة امرأة قاسية القلب عنيدته. وقفت وديدة أمام المرآة. أخبرتها المرآة بالفرق الكبير بين ثدييها المترهلين المستقيمين إلى أسفل مع انحرافهما القليل إلى الخارج تحت الإبطين. رفعت وديدة يدها إلى صدرها، ثم ضمت أصابعها وفردتها على استقامتها، ثم قلبت يدها ووضعتها فى المساحة الفارغة المسطحة بين أعلى الثديين، ثم هبطت إلى أسفل، فأخذت المساحة الفارغة الطولية بين الثديين - الأصابع الأربعة المضمومة، ثم خرجت وديدة بالأصابع الأربعة المضمومة على مهل من بين ثدييها. كانت تخاف خداع القياس، ولهذا فرجت أصابعها المضمومة قليلا، فأصبحت حقيقة المساحة الفارغة الطولية بين منبت الثديين «فى حالة وديدة هذه لم يكن هناك منبت واحد يتنازعه ثديان فيحدث شق طولى بينهما - بل كان هناك منبتان يسقط عنهما ثديان مستقيمان متوازيان فى هدوء وسكينة» - أقل قليلا من مقياس الأصابع المنفرجة أيضاً قليلا. نظرت وديدة إلى أصابعها فى الهواء أمام المرآة فأصابها حزن ورعب أكثر من الذى أصابها أثناء عملية القياس، لأن القياسات المرفوعة عن موضوع القياس تبدو وهى منفصلة عنه مجردة جامدة مقارنة به، أو حتى وهى منطبقة عليه، ولهذا تراجعت وديدة عن موقفها البطولى المغامر وأعادت ضم أصابعها المنفرجة قليلا بقوة شديدة وقالت بأسى: على الأقل هذه هى المسافة الحقيقية. ■

صيف ساخن

الحسن بنمونة

كاتب من المغرب

- خذ لى صورة.

فى صوتها رقة وعذوبة لم يعهدهما من قبل. أى تحول أصابها؟

فى الليلة التى مرت مثلا: تنهض من الفراش، وقد تجعد شعرها فى فوضى. تحدق إليه كأنه رجل غريب، ستغضب لأنه دخل الفندق متأخرا على غير عادته. حدث هذا فى الليلة الفائتة.

ولما استلقى على الفراش كانت هى نائمة. وعبر النافذة المفتوحة ترى أشجار الليمون، والحاجز الخشبى. يروقها أن تسند مرفقيها عليه وتنظر إلى أسفل. حيث النافورة الصغيرة التى تتوسط المكان. لم يكن ينبع منها ماء. ستفكر فى أمها التى لم تكن تحب أباها.

صاح دون أن يبدو عليه الغضب:

– نسرين.: أنا لا أحب مثل هذا الكلام.

– أمى كانت خادمة، ولما تزوجت قالت لى إنها التقت أبى لما جاء الفندق الذى تشتغل به. كانت تنظف دوما دورة المياه.

يدخل دورة المياه وكأنه سينام هناك، المكان أكثر نظافة من البيوت المخصصة للنوم، حرارة المدينة لا تطاق، يصيح أحد الخدم فى أسفل : قالوا: (خمس وأربعون درجة).

– هذا جحيم يا حبيبى.

لم ينتبه إليها. كان يفكر فى أبيها الذى لم يكن يحب أمها. كيف كانت ملامحه؟!. ربما كان له وجه قرد، وقوائم ثور. من يدرى؟!. وقال فى نفسه: كان على حق فالحب لا يأتى دفعة واحدة.

وتابعت:

– جلسنا إلى التلفاز، ولما انتهت أخبار الثامنة والنصف جاء الإشهار: (ياعيلى على صابون بالموليف). يا حبيبى أتعجبك شجرة الليمون؟!. سأطلب من صاحب الفندق أن يمنحنى غصنا.

صمتت ثم ضحكت وقالت:

- ألا تشـتـرى لى صـابونة. تلك التى أحملها فى حقيبتى سقطت فى تلك (الـ...).

لم أنتبـه إلى ذلك. سقطت لأننى كنت أفكر فى أبى الذى لم يكن يحب أمى. تفووو.

أوه، ياحبيبى. أتعذبك الذكريات؟!.

لا تبتئس. إنها ذكرياتى الخاصة جدا.

لماذا أنت حزين؟! أنا لا أحب من يُعذب نفسه، أمى مثلا كانت تكذب على نفسها لأن أبى كـان يقـول لهـا إنـه سيـشـتـرى سـيـارة ويحملها إلى «تمارة» حـتى ترى البـحر. (لم تكن قد رأت البـحـر من قبل، ولم تر البنات والنساء يمشين فى الشاطئ) أتعجبك مشية بنت فى شط البحر؟!. لما تكون الشمس حارة وتكون درجـة الحـرارة خمسا وأربعـين. أنـا لا أحـب مـــــراكش. هـناك الـناس يمـرون متراخين كالجيـاع، ولكن البنات الممشوقات القوام، كما لو كن صنعن فى معمل للجمال، يسلبن لبى.

اقتربت منه أكثر، وأضافت:

متى ستشترى دراجة نارية ياحبيبى؟ (لحظة صمت). إنك لا تحدثنى، تبدو مثل صخرة أنا تعبت. سنذهب إلى جامع الفنا.

تمسك بيده وتأمره قائلة:

- خذلى صورة، انتظر سأساوم الحاوى.

آلة التصوير مستلقية على صدره كانت تتباهى بها قدام صديقاتها قائلة إنها النسخة الوحيدة فى البلدة أرسلها إلينا صديق للعائلة.

كان زوجـها يعـرف أنها تكذب عليهن، ومع هذا كـان مـزهوا بهـا. هن أيضا يكذبن، ويتباهين بأشياء لم تصنع بعد.

نهض الحـاوى فى كـسل مـعـهـود، حـمل الأفعى وحطها على كتفى المرأة الدوت حول عنقـهـا، دون أن تصـيـبـهـا بأذى لمحت فى عينيه خوفا دفينا، قرّب العدسة إلى عينيه، ثم ضغط على الزرّ، رأت رأس الأفعى مُصوّبة تجاه وجـهـها، وعيناها تتراقـصـان. ففكرت فى أن تحكى له خـوفـهـا عندمـا يعـودان إلى الفندق. ■

الطبـــول

منار حسن فتح الباب

كاتبة مصرية

قا كانت السخونة على أسفلت «القاهرة» تبث فى نفـسى ذكـرى طبـول مـجـمـوعـة الشـحـاذين الصـحـراويين فى «وهران». [1] إذ فـوجـئنا بعد وصـولنا إليـهـا بقليل، بثور.. لعله كـان ذلك التـمـثال الذى يزين رفـوف الفيللات ثم تحـرّك مـتـمرداً فى هدوء، وتجـوّل، فى إنهـاك، بين الأبنيـة المتوسطة الحال، وقد رافقته مجموعة من الشحاذين يدقون الطبول.

قالت أمى:

- يبدو أنهم من الغجر الإسبان.. انظروا..

قال أبى:

- ربما.. إسبان!

نقرت كالببغاء:

- ياه.. إسبان!!

قالت أمى:

بلى.. إسبان.. ها هو «الكاستنييت»، لكنه كبير!! كانت صورة «وهران» كقلعة إسبانية فى الغرب لاتزال عالقة بنا.. بهرت بالمنظر، ثلاثة رجال وامـرأة تحمل سلة، وتبدو كـأنها رغيف خبـز أوروبى.. كانت أكثرهم طولا وانحناء، لجمع النقود المتهـاطلة.. خيل إلىّ أن ميعاد حضورهم يوافق ميعاد رحيلنا إلى «وهران» منذ فترة قريبة.. ولم يخفت حماس الطيـبـين من المتـصـدقين بعـد.. هى المرة الأولى التى أخطو فيها بجرأة نحو مطبخنا، كى ألحظ أن الشـمـس تـغـرب فـى هذا المكان وتمضى باحـثـة عن البحـر.. وأسـعـدنى أن غـرفـة المطبخ تقع جـهـة الغـروب، حـيث تتصاعد رائحة «الملوخية» الجافة، وهى الآن ما تبقّى لى من مصـر، وتهبط الرائحـة مع هبـوط الشـمس نحـو الحـقـول.. ترى فى أى زمن أنا وفى أى شـهـر؟.. لست أدرى شيئاً، سوى أن الغرفـة تسطع فىّ وتسير. وتطير.. بينما تترك الشمس شعيرات شاربها المحلوق، ونعلها فى الأسفل لمراقبة الفتيات الصغيرات، فى الحى المكتظ بالأقدام، الفقيرة الوجوه.

هرعت إلى غرفتى الرطبة، الخضراء الجدران كحديقة خالية من العشب خالية من أى شىء. كان ثمة نافذة مريبة تطل على دورة المياه. لمَ زعمت لنفسى أنها غرفتى؟.. لست أدرى.. لكنها كانت فى الجهة اليسرى المقابلة للحىّ المكتظ.. انتشلت «إيشاربا» أزرق اللون، كان الوحيد الذى جلبناه من مصر معنا، وقد بدأت أشعة الشمس تطمس لونه فيبيض تدريجيًا، وربطته حول رأسى على نمط الهنود الحمر وحاولت أن أتناسى البرتقالة التى كنت قد شطرتها إلى نصفين استعداداً لأكلها.

ربطت رأسى بعنف.. فاعوج الإيشارب، وبدت الرأس كالثمرة الجافة التى تحيط بها الأسوار.. وحدها بارزة فى غابة العشب.. وقفت مزهوة فى نافذة المطبخ المطلة على بناية مزدحمة بالسكان، بشعرى الأسود الفاحم الذى طرّيته بالزبدة فانزلق من حول وجنتى ككرات الصوف، وبلونى الأسمر لوحت للجمهور.

خيّل إلىّ يومها أن الجيران يصفقون ويصفرون لى تصفيراً مزعجاً.. وأن جدائل الفتيات تزداد طولا حتى تلامس الأرض فتشتعل وتعود إلى طولها الطبيعى مرة أخرى، وأن الطيور ستنقض على شعرى ذلك الأشقر، لتعشش فيه فيفقد النطق ويصلع شعر أبيه الذى أورثه البلاهة. كما أن أسنان الفتاة التلمسانية الجميلة، أو هكذا خيّل لها، ستزداد بروزاً لتكون من معالم المكان.. وسيستطيل الفك السفلى لجارتها ذات الأم التونسية حتى تصير أكثر قدرة على مراقبة الطريق ومراقبتنا، نحن أهل المشرق، بعد أن تنتهى من نفض الشرفة من التراب الأحمر كآخر عمل تقوم به فى المنزل كل يوم، فيعود رأسها إلى الانبساط بعد أن كان فى حجم جسدها وتستطيل فساتين الصغيرات حتى يتكون لكل منها ذيل يقف كذيل العصفور المتحجر.

تساقطت نظرات النساء الجزائريات حولى.. ولاسيما اللاتى يتزيّن بالزنار الذهبى، كأنهن عرائس المولد النبوىّ فوق الرفوف.. وأحياناً كرهبان القرون الوسطى، إذ يرتدين غطاء الرأس.

اعتقدت فى نفسى أننى سأكتسب صداقة كل تلك الشرفات التى تواجهنى كعلب الكبريت، والتى تغسلها الفتيات فى حماسة، طيلة النهار وقد برزن بأرجلهن العارية، قبل أن يهبطن، وقد اختفين فى حجابهن يظهرن عيناً واحدة، واحدة فقط.. لكنها باردة.. وهى العالم كله، إنها تواجه شيئًا لم أعد أتذكره، إذ توارى كالقطار.. كالغروب، سوى عبارة قالها القادمون من الجزائر: هى قطعة من أوروبا.. ثم اختفت ابتساماتهم البلهاء.. وتصاعد جب الخريف الجزائرىّ.. تلك النظرات الباردة التى لا تنتظر.

راقبت نظراتهن، وقد تملكنى شعور مبهم منذ أيام إذ دهشت أنهن لسن شقراوات جميلات بالقدر الذى كنت أتخيله قبل مجيئى.. وظللت أحصى ذوات الشعر الأسود.. غير أن عينى كانت قد جذبتنى إلى نافذة صغيرة تفتح بهدوء، فتطل منها ملامح امرأة عجوز.. نادرة.. ملامحها كالفأر.. ونظرت فى خوف!

ألقيت، فى فيض من الحماسة، بعملات نقدية؛ سعدت بأصوات رنينها، فقد عمدت إلى اختيارها صغيرة كثيرة تتراقص كحلقات المنديل «أبو قوية»، أمام شرفات الطوابق السفلى.. تمنيت لو لم أصادف رءوس الجيران المتطفلين، تنظر إلىّ فى عداء غامض، أو تبزغ شعرات لحاهم السوداء الطويلة، كالقرون الشرسة من خلف العتبات الرمادية.

لم تستطل اللحى.. لم تحلق.. ظلت شوكية تستطلع أشباحنا الشفافة الجديدة.. واجهتنى عينا ابنهم الصغير من الأسفل، وقد برزت مقلوبة متلصصة، واكتسى هو فجأة وجه الرجل.. برز له شارب ولحية ثم اختفيا.

حملق فىّ الشحاذون.. وتهيأ لى، إذ شردوا بأعينهم نحوى، أنهم يشكروننى.. فقد كانت أفواههم شبه مفتوحة وشعورهم أكثر تجعداً.. بينما قصرت سيقانهم.. فهززت رأسى تحية.. واهتز معها «الإيشارب» الأزرق.. ولوح كالأمواج الصاخبة.. شعرت بضيق ما لأن شفتىّ صغيرتان فلا أكاد أصرخ فى وجه المشهد.. لكننى زهوت أنى هنا أطل من النافذة، من نافذة المطبخ.. ولست فى حاجة للنزول إلى هذا الشارع الغريب الذى يختفى فجأة عند المنحنى، ويلتقط سيارتين فقط على رصيفه، وقد بدتا من ذلك الطراز الفرنسى الذى يشبه عربات الموتى.

بدت الطريق، وكأنها عش نمل هدم وتبعثر، بينما تطايرت أظافرى من جذورها صوب النافذة، وغمرنى شعور بالعجز المفاجئ إزاء زهوى.. كان الجبل الأخضر لايزال صامتًا.. وأخضر، عجوزاً خجولا يداعب مشهد الفيلات الساكنة الخرساء برغم اقترابها منا.

طوقت نظرات الحزن العميقة الفرقة المتجولة، واختفت خلف ظل الثور الغريب ذى القرون المنبعجة، وقد ازداد فراؤه الخشن سواداً.. لكن شعرى ظل أكثر سواداً منه، وهو يبتعد فى انكسار.

فى مواجهة قرع طبولهم، وقفت فاغرة الفم.. هى طبول ذات مظهر دائرىّ.. تتلون بلون بشرتهم الذى يشبه لون بائع عرقسوس لم أكن قد شهدته بعد.. ظللت أدور حول نفسى، فقد كان شعور الرهبة الغامض يفصل ما بين اللوحة الأمامية وعتبة النافذة التى اقتربت منى لتلاصقنى.. فارتعدت.. ابتعدت.. وانفجر صوت الطبول كالرذاذ، ثم تلاشى. ■

الطوفان

عايدة خلدون

كاتبة من الجزائر

خرج الليل من الجبل.. شامخًا.. قويًا.. فتح ذراعيه.. تمطى عنفوانًا.. باغت لحظة نهار صاخبة.. فرت مذعورة.. تلم حمقها.. استنشق السكون.. راح يختال.. هادئًا.. سعيدًا.. بسط سدوله.. استراح.. لجأت إلى صدره مدينة.. ضمها.. انغرست بين ضلوعه.. أمعن سوادًا.. أمعنت المدينة التصاقًا.. حبًا.. تعبًا.. حملها بين ضلوعه.. رتبت فوضى صدره.. نبضه.. طار بها عقابًا في السماء:.

ـ أنا أحبك.. أحبك.. أنا صادق.. أنا صادق.. حلق في السماء.. شامخًا.. امتطى فرسًا.. صار الليل عقابًا.. خيالا.. ذاكرة.. جسدًا..

التقى شاعرًا.. رقيقًا.. يسكن الغمام.. يرتب أوراقه.. يبرى أقلامه.. يشحذها.. استعدادًا ..لجرح.. لقصيدة.. شعره أبيض.. منغرس في السحاب. عيناه.. فوضى ألوان.. دخلوا غيمته.. سكنت ألوان عينيه قلب مدينة.. سكن عقاب قلب الشاعر.. دخلوا غيمته.. حاصرهم الضباب.. أسند الشاعر الرقيق ظهره على الفراغ.. تهدم الفراغ.. استند على الريح.. اخترقت صدره.. ملأته ثقوبًا.. سكنه ذعر اللجوء.. قلقت الألوان في عينيه.. احتضنه عقاب يسد الثقوب.. هدأت عيناه على صدر مدينة.. جلسوا.. تبادلوا نظرات حب.. خوف.. عناد.. قالوا أشياء كثيرة.. عشق.. حياة.. غناء.. انكسار.. خمر.. نساء...

سكر عقاب.. ثمل عشقًا بمدينة.. باغته الشاعر الرقيق بسؤال طوفان:

ـ هل تحبها يا عقاب؟!!

لوح كأسه في السماء..

ـ من هي التي أحبها.. أنا الليل.. أنا العقاب.. أنا الإله... ذُبحتْ مدينة..

ـ هل تحبينه يا مدينة؟

ـ أنا لا أحب السواد.. أحب شَعْرك الأبيض.. الإله قاس.. قاس.. لجأت مجروحة.. إلى عبث الألوان.. دفء الألوان في عينيه..

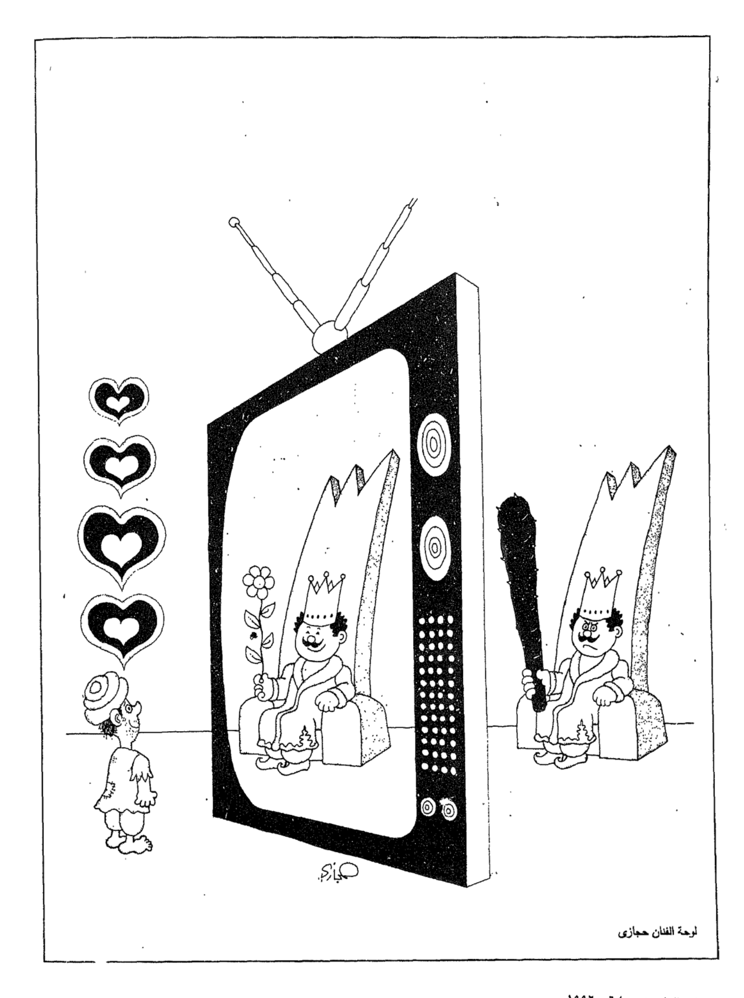
فزع عقاب.. لَمَّ شهقة قاتلة.. لَمَّ صدره.. انفجر صامتًا.. هام على وجهه.. يضاجع كل المدن.. سقط صدره.. بقيت مدينة رمادية.. عالقة في جرح.. حلق بجناح واحد.. يستجدى الدمع.. يداريه.. يسكر.. يكابر.. ثم انفجر باكيًا بعين واحدة.. عين واحدة..

جرف الطوفان كل شيء.. مزق كل شيء.. جرف قلب مدينة البكر.. مرّغه في الوحل.. بقيت مدينة بلا قلب.. فتحت فخذيها.. دخلتها كل أصناف الطيور.. داعرة.. تراه في كل الطيور.. كل يوم تموت.. يصرخ الموت فيها.. يا عقاب.. ياعقاب.. تناسلت.. ولدت فزاع طيور.. هجينًا.. مذبوحًا.. صامتًا.. جره الطوفان.. بعد سنوات صمتَ عجاف.. بقيت مدينة وحيدة.. مع بقايا صمت.. ذاكرة.. مطر.. يبلل الجراح.. عارية من عقاب.. متدثرة بعقاب.. سكنها هاجس العمر.. صارت عجوزًا.. تصنع الحنّاء.. تنتظر عقابًا..

عقاب شاخ.. في كهف ما..

بقى الشاعر.. يلم أوراقه.. يبرى أقلامه.. آلاف القرون يحاول عبثًا لَمَّ شملهما في قصيدة.. يمر الطوفان في ثوان.. يجرف كل شيء.. كل شيء. ■





لوحة الفنان حجازى

ضحكات عميقة فوق باب السخرية!

محمد إبراهيم

قط برى يرعى الأوز .. سيد قشطة بوزنه الثقيل يتربع على شجرة ضخمة بينما نسر خفيف الوزن يصعد درجات السلم بصعوبة.. أسد يلاعب حمار شطرنج ولسان حاله يقول كشّ - حمار.

مجموعة من الفئران تمرح وترقص تنافق قطاً يقف فى زهو وخيلاء.. أوركسترا موسيقى مؤلّف من مجموعة من الحيوانات: حمار يقف على رجليه الخلفيتين يعابث أوتار آلة الهارب بحوافره الغليظة.. أسد يقف فاغراً فاه كأنه يغنى بزئيره المخيف ويتدلى لسانه من بين فكيه.. قرد ينفخ فى مزمار مزدوج وهو يمشى.

صور ساخرة.. أوضاع معكوسة.. رؤى غريبة.. واقع مضطرب.. أحوال لا معقولة ثبتها المصرى القديم بأنامله على أوراق البردىّ وبقايا الأوانى الفخارية واختزنها الزمن فى وعائه العتيق.

ومن رحم السخرية ولدت الضحكة.. الدعابة.. المرح.. النكتة.

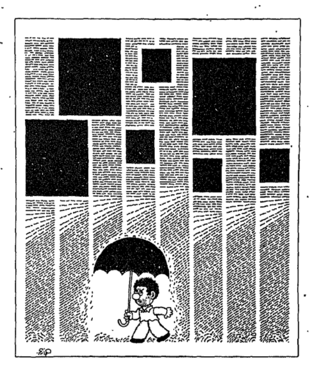
ومن بين تلال الألم وهموم الواقع خرجت الضحكة كتعبير إنسانى، وهو ما أشار إليه نجم الكوميديا العالمى **شارلى شابلن** حين قال: «إن الناس ليتعاطفون معى بحق حينما يضحكون لأنه فور زيادة الطابع التراجيدى عن الحد، فإنه سرعان ما يصبح الموقف باعثاً على الضحك».

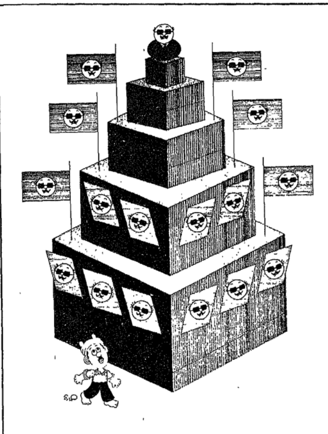


وتدفقت أمواج السخرية وملأت جنبات الكون ومع حركة الزمان بظلالها الرهيبة على الأحياء والمجتمعات تراكمت السخرية وتولدت لدى الإنسان حاسة النقد والتهكم على ما يضغط عليه من ضغوط الحياة. وظهر أشخاص وكتابات وأدب وفلسفة مثل شخصية ابن «مماتى» الشاعر الصعيدى بنقده اللاذع لشخصية «قراقوش»، و**يعقوب ابن صنوع** أول من استخدم فن الكاريكاتير بمفهومه الحديث فى مجلته الشهيرة «**أبو نظارة**» فى مطالع هذا القرن، و**عبد الله النديم** بتنكيته وتبكيته وشخصيات مصرية من نسج الإبداع :

رفيعة هانم.. السبع أفندى.. المصرى أفندى.. بنت البلد.. ابن البلد، ثم أضاف أمير الصحافة **محمد التابعى** - عندما أسس مع **فاطمة اليوسف** عام ١٩٢٥م. مجلة روزا اليوسف أضاف كثيراً إلى فن الكاريكاتير وخاصة فى النقد السياسى، وتبنت هذه المجلة تيار تأصيل الحس النقدى عن طريق الرسوم الكاريكاتورية وأصبحت علامة من علامات الصحافة المصرية الحديثة. غير أن الذى يحسب لمجلة روزا اليوسف هو حفاظها على هذا الاتجاه فى الوقت الذى طوى فيه الزمن كثيراً من المجلات الفكاهية التى سبقتها فى الظهور مثل: **البعكوكة.. أبو نظارة.. المقرعة.. كلمة ونص.. اضحك..** إلخ وعلى هذا النحو أصبحت **روزا اليوسف** القناة الشرعية لكل المجلات الفكاهية التى ظهرت فى سماء مصر.

ويصف الكاتب الساخر **محمد عفيفى** النكتة بقوله «إن النكتة الفنية هى النكتة التى لا تستهدف الإضحاك فحسب وإنما تريد فى الوقت نفسه أن تقول شيئاً»، وفى عصرنا الحديث ظهر ولمع كثير من الفنانين الذين اتخذوا من السخرية وفن النكتة سلاحًا يواجهون به تحولات المجتمع والأمراض الاجتماعية، منهم: **صلاح جاهين.. اللباد.. عبد السميع.. صاروخان.. البهجورى.. حجازى.. بهجت.. زهدى.. مصطفى حسين.**





ونقتطف من هذه الباقة الفنية الساخرة.. عود ريحان أخضر اللون معطرًا بالضحكة الصافية.. هذا العود اسمه الفنان **أحمد إبراهيم حجازى** الذى ولد تحت سماء الإسكندرية بضبابها الكثيف عام ١٩٣٦م، وعاش بدايات حياته فوق الأرض الطيبة ذات الحس الصوفى العميق.. طنطا، ويروى **حجازى** طرفاً من ذكرياته الباكرة مع والده حيث كان يصطحبه معه إلى القطار الذى يقوده ، فى فترة الصيف يصحبنى أبى معه فى القطار (أبو فحم) وأبيت معه فى استراحات السكة الحديد.. رأيت مصر كلها عبر نافذة القطار: أجسام السائقين المكدسة على الأسرّة.. الأكل: طعمية على ورق جرائد وجرجير غير مغسول جيداً،.

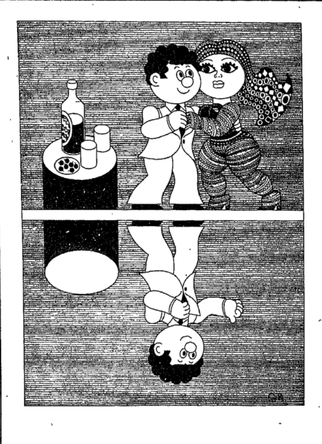
ويلتحق **حجازى** بمدرسة الأحمدية الثانوية بنين بطنطا، ومع زملاء الدراسة المتعطشين للثقافة والبحث عن الذات بدأت ملامح الإبداع تظهر على ممارسات **حجازى** خلال خطوطه واسكتشاته السريعة، ومع الفنان **جميل شفيق** الذى كان يرأس جماعة المسرح فى ذلك الحين **وإسحق قلادة** فى عالم القص والحكى، وتحاور الرسم مع المسرح مع الأدب ويتذكر **حجازى** تلك الأيام الخوالى وهو يروى، للأديب المبدع **محمد بغدادى** ذكرياته: ،كنت أيامها متحمساً وأرسم رسوما تعبيرية (قوية جدا) و(جامدة جدا!!) يعنى مثلا **عرابى.. ومصطفى كامل**.. ولم يكن فى دائرة اهتمامى الرسوم الكاريكاتورية فى ذلك الوقت .. ولكننا كنا شباباً متحمساً وكنت أطالع رسوم **عبدالسميع فى روزا اليوسف** وأعجب بها، ونناقش ونثرثر، وكنا نشعر أن لدينا مهمة وأننى وأصحابى أشخاص مهمون، وأننا سنكون (الحدث القادم) الذى سيغيز الحسبة ويرفع الظلم، . من ثنايا المجتمع وظروف الواقع ومتغيراته عانى **حجازى** كثيراً مما أرهق حسه وجعله يتحسس خطاه، وفى سن الثامنة عشرة يكتب **حجازى** بضعة سطور قليلة يقول فيها ،إنه **لا يستطيع أن يستمر عبئًا على هذه الأسرة ويريد أن يتحمل مسئولية نفسه**، وهذا ملمح من الملامح النفسية لشخصية **حجازى** تجسدت من خلال هذه السطور وترك الرسالة إلى أهله فى طنطا وشد الرحال إلى القاهرة ليبحث لنفسه عن دور وكان ذلك عام ١٩٥٤م .

وفى بولاق وعلى أرضية غرفة فقيرة عاش **حجازى** مع زميل الدراسة **إسحق قلادة** وكان أثاث منزله يتكون من جرائد قديمة!!

وصارع الأيام وبدأ يشق طريقه بكل الإصرار وأخذ يرسم ويرسم من الصور المطبوعة .. يلتهمها بعينيه ويهضمها بيده خطوطاً سريعة على أوراق مبعثرة فى زوايا حجرته المتهالكة.

وكان لقاء **حجازى** مع المرحوم الفنان **حسن فؤاد** نقطة تحول فى مسيرة حياته





الفنية .. حسن فؤاد كان يمتلك راداراً يكشف له المواهب ويعرف كيف يفجر مابها من طاقة .. وكرسام كاريكاتيرى على صفحات مجلة التحرير بدأ **حجازى** يخط خطوطه على الأوراق .. وتدور الأيام ويختاره الكاتب الصحفى الكبير **أحمد بهاء الدين وحسن فؤاد** ليرسم ويسهم فى مجلة صباح الخير وعن مشاعره فى ذلك الحين يقول **حجازى** : «التقيت بالناس الجامدة فى الكاريكاتير .. **صلاح جاهين ... وجورج ورجائى**»

فى أواخر الستينيات يوجه إبداعاته وضحكاته الصافية ويدخل بها إلى عالم الطفولة .. عالم البراءة وتعددت بصماته فى عديدٍ من المجلات مثل « **سمير** » وشخصياته الشهيرة : **تنابلة السلطان .. تمبول .. شملول .. بهلول** .. وأسهم برسومه فى دار المعارف .. دار الهلال .. دار الفتى العربى ثم شارك **حجازى** فى تأسيس مجلة «ماجد» للأطفال عام ١٩٧٨ وابتكر شخصياتها الرئيسية.

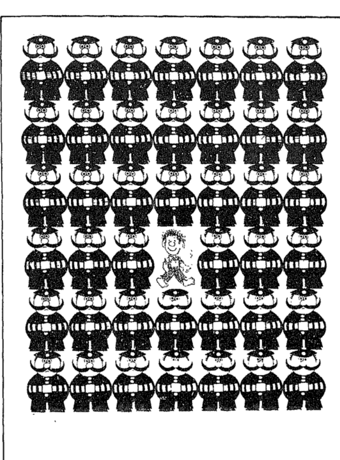
ويعبر حجازى عن أزمة الكاركاتير قائلا :

« حسية الكاركاتير تغيرت .. ولم تعد هناك رموز تعبر عن مفردات اجتماعية واضحة .. ولم يعد الواقع الاجتماعى قابلا للتحويل إلى رسم أو صورة .. زمان كانت الطبلية ولمبة الجاز تعبر عن الفقر مثلا .. أما الآن فتجد هذه الشريحة نفسها تضع جهاز ڤيديو وأبناؤها يشربون (سفن آب) وعندما تريد أن ترسم هذه الصورة كيف تقول عنهم إنهم فقراء .. وهم بالفعل فقراء بشكل ما!!».

ويتحول القلم والريشة والفرشاة بين أنامل **حجازى** المبدعة إلى مشارط فنية تبحث عن العلل والأمراض فى جسد المجتمع الذى يعايشه، وبدأت معركة **حجازى** مع هذا الجسد .. يحلل .. يكشف .. ينبه .. يحرض الناس على الوعى بمتغيرات الحياة .. وتقلبات الواقع وتداعياته ويطوف مع الناس فى كل مكان مع الموظفين .. الفلاحين .. الوجوه .. وباء المخدرات .. سياسة الانفتاح .. إسرائيليات .. سياسة .. مشاكل الزواج والأولاد وستات وبنات .. عالم مترع بالمتناقضات .. المفارقات .. غلفها **حجازى** بغلالات كثيفة من الضحك فالضحك مثل الموت والحب، وأجمل لحظات الحياة حين تضحك من الأعماق، فلا يفوتك الضحك، ولو على نفسك كما قال **نجيب الريحانى** .

ويتأمل الفنان حسن حاكم شخصية **حجازى** قائلا : **حجازى** رسام من طنطا من الأرياف، وأول فنان كاريكاتورى يلتقى به حاكم . كان يسكن دائما فى العلالى ليه معرفش .. وكان ينظر إلى الناس الغلابة جداً نظرة عطف وإشفاق وهو مغرم ببنات البلد (الملظلظين) ولأنه مهتم بالمطحونين فمن السهل عليه أن يرسم مجموعة من العيال





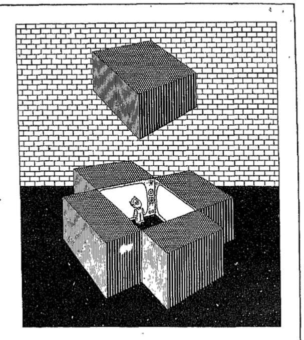
حول طبق فيه حبة فول واحدة فقط، من حوار الفنان **حاكم** مع **سيد سلامة** في العدد ٨٠٤ من مجلة أكتوبر .

أما زميلي فنان الكاريكاتير **عبد العزيز تاعب** فقد قال لي عندما سألته عن الفنان **حجازى** .. **حجازى** هو أحد أساتذة مدرسة صباح الخير الكبار التي تضم: **صلاح جاهين .. چورچ البهجورى . بهجت عثمان .. ناجى .. الليثى .. اللباد** .. ولقد تألق **حجازى** فى الستينيات ونقد المجتمع بالكاريكاتير اللاذع ، أما الكاريكاتير السياسى فقد سبب له كثيراً من المصادمات والمشاكل مع رؤساء التحرير. الفن عند **حجازى** جمال، فهو لا يشوه رسومه كما يفعل البعض ولكنه يتقن خطوطه التى تتخذ شكل الدوائر ويبسط اللون ويبدع فيه كما برع فى رسم الفتيات الجميلات وتعرض لمفاتن الأنثى بطريقة مهذبة وتراه قد اهتم برسم (الشفايف) الكبيرة التى تتفجر بالأنوثة.

وحجازى فنان هادئ فى شخصه .. ثائر فى رسومه .. قليل الكلام .. كثير الصمت .. لا تألفه فى جلسة أو جلستين .. يحضر إلى عمله فى الصباح الباكر .. بعد النكسة اتجه إلى تأليف ورسم قصص الأطفال .. لا يحب الأضواء ويهرب منها ولا يحب الدعاية.. لم تعطه الدولة حقه كما ينبغى مثل بقية زملائه من رسامى الكاريكاتير. من هذا التصور الذى طرحه الفنان **تاعب** عن **حجازى** بين لنا كثيراً من الملامح الشخصية والملامح الإبداعية عن هذا الفنان المعتز بنفسه وفنه ووعيه بقضايا مجتمعه .

وحجازى من عشاق **بيرم التونسى** وأزجاله الساخرة .. يروى **حجازى** أن أول كتاب قرأه فى حياته كان **لبيرم التونسى** فى المكتبة العامة بطنطا: «وجدت فى أشعاره صوراً هزتنى .. لأنى شعرت أن هناك من يفهم ظروف حيّنا الفقير وعبر عنها! ومن فرط حبى لهذا الكتاب كنت أقرؤه كل يوم»، حالة من حالات المزاج الفنى ربطت بين **بيرم** و**حجازى** رغم اختلاف الزمان والمكان، ولكنه الفن، ثمة روابط فنية مشتركة جمعت بين **بيرم** و**حجازى** تأمل عمنا **بيرم** وهو يتهكم على الموظف الذى يتهاون فى تأدية عمله :

يقعد على مكتبه ... عارف مقام منصبه
ووجهه ده يقلبه ... قلبة صحاب العزب
يلعن فى خاش السعاه ... اللى ماودوش غداه
اما التليفون هراه ... بالدق من غير سبب
وام القوام سمهرى ... لها الكلام الطرى
ويخش له العبقرى ... يستقبله بالغضب
هجاص ويباع كلام ... عمل رفيع المقام
يقبض مرتب حرام ... من جيب بتوع العنب





يقابله **حجازى** على الموجة الساخرة نفسها بصورة ساخرة يرسم فيها موظفاً يقلب مكتبه ويكدس فى فراغه عشرات الملفات وموظف آخر يجلس على مكتب مجاور يقول له ضاحكا :

فكرة هايله يخرب عقلك، والمكتب مقلوب

كده الواحد يقدر يركن شغل كتير!

وصورة أخرى يقدمها **حجازى** أكثر مرارة رسم فيها موظفًا يجلس إلى مكتبه يتناول حبة منومة وأمامه صف طويل من أصحاب الحاجات !!

فى دنيا **حجازى** الضاحكة نتجول ونحس نبض المجتمع المصرى فيرسم **حجازى** صورة ساخرة لأحد المسئولين يسأل عاملا مصرياً

أنا مندهشن، إزاى العامل اليابانى بينتج أكثر من العامل المصرى.

فيجيبه العامل المصرى: لإنه عينيه ضيقة وعاملة كده، يعنى مابيشوفش إلا الشغل وبس! ومن علاقة الموظف برئيسه يقدم **حجازى** لقطة طريفة رسم فيها مديراً وهو يقول لأحد العاملين .. برافو عليك برافو يا موظف برافو أنا معجب بنشاطك أكثر من زملائك ويقول لك برافو ويعلق **حجازى** قائلا: مدير ناصح جدا، بدل مايصرف للموظف الكويس مكافأة تشجيعية، يشجعه بالطريقة دى،

وهى صورة تنتشر كثيراً فى مجتمعنا للأسف الشديد!

وعن البطالة المقنعة التى تجثم على صدر الأداء الوظيفى يرسم **حجازى**.. مديراً يجلس إلى مكتب وأمامه بعض الموظفين قائلا لهم:

« بس انتم اتمتعوا بوقتكم وطولوا السوالف بتاعتكم والبسوا قمصان ضيقة وبنطلونات شارلستون لغاية ما البلد تحتاج لكم!

ومن المدينة إلى الريف مع الفلاحين يقدم **حجازى** صورا متنوعة نقتطف منها بعض اللقطات السريعة:

واحد افندى بيسأل أحد الفلاحين:

افندى : لكن بتشتكوا من إيه هنا!

فلاح : بنشتكى منكم!

ثم يتحاور اثنان من الفلاحين يقول أحدهما للآخر :

- تصور ابنى بيتعلم فى مصر .. ورغم كده ماسمعتوش أبداً فى برنامج «أبناؤنا فى الخارج» !!!

صورة أخرى ساخرة لبعض بيوت ريفية وديك يقول لدجاجة:

طين ودبان وتراب وقرف، بافكر اسافر مصر اتنضف واتحط فى كيس نايلون وأعيش فى جمعية!

وعن النفاق الاجتماعى يتهكم أحد الفلاحين قائلا لزميله :

حكمة ربنا، كل أصناف الخضار نبعتها مصر، لكن تسافر هناك ماتلاقيش غير الكوسة!

ويجسد **حجازى** بقلمه سذاجة الفلاح وبساطته يرسم صورة لفلاح يحذر زوجته وهى ممسكة ببطيخة ومعها سكين قائلا لها :

بلاش تقطعيها، جت لى فكرة . آخذها وأسافر مصر اشتغل فكهانى!

ونمضى مع **حجازى** وفنه الساخر يطوف بنا ومن خلالنا يقدم ويرسم ويحلل ونصل معه إلى محطة الزواج وسلبيه فيرسم **حجازى** حشداً كبيراً من الناس يقف على محطة أوتوبيس وأحد الواقفين يقول لزميله : عارف ان الزحمة دى بتزود النسل أكثر ؟!

وعن تأثير الإعلانات على الطفل المصرى وسلبياتها يجسد **حجازى** موقفاً ضاحكاً

فتاة صغيرة تضحك وأمامها تليفزيون وتعلق الفتاة قائلة:

يعنى لما أكبر واتجوز ياماما، إيه الأحسن بالنسبة لى، اللولب، والا الحبوب والا العازل الطبى؟

فترد عليها أمها منزعجة:

إلهى يا إعلانات التليفزيون أشوف فيكى يوم!

ثم تصل السخرية ذروتها فى لقطة ضاحكة رسمها **حجازى**

نجار يكلم أحد الزبائن قائلا:

على فكرة احنا السبب فى زيادة النسل لإن احنا اللى بنعمل السراير!

. ويتهكم **حجازى** على كثرة المؤتمرات والمقالات التى لا تؤثر كثيراً فى حل قضايا المجتمع .. يرسم رجلا وزوجته يجلسان على السرير فى حالة دهشة ويدور حول السرير سيارة لعبة بزمبلك بميكروفون يخرج منه نداء : إن تحديد النسل فى هذه المرحلة واجب وطنى وعلى مقربة من السرير رجل يتحدث إلى آخر قائلا له : المقالات والتمثيليات والمحاضرات وندوات التوعية مالهاش تأثير قوى.. لكن زى ما انت شايف كده .. عربية صغيرة فيها أسطوانة وميكروفون تلف طول الليل حوالين السرير !!!

ويعاود **حجازى** رصده لقضايا المجتمع ويضع نصب عينيه وقلمه وإبداعه قضية القضايا وباء المخدرات وتصل السخرية المغلفة بالمرارة المعجونة بماء الإدمان ذروتها على سن قلم **حجازى** وهو يرسم بخطوط تقطر فحماً ودخانا نختار منها بعض اللقطات:

سيدة تجلس على كرسى وتشاهد التليفزيون ومذيعة تقول:

ودلوقتى نقدم لستات البيوت طريقة عمل الكشرى.. المقادير: نص قرش حشيش مبشور، خمس ورقات معسل مفرى، وأعصرى نص لمونة، بعد كده اخلطى كل الحاجات دى مع بعض ثم ضعى الخليط على نار هادية. وبعد ذلك يقدم ساخنا للضيوف مع تجميله بقطع من الفحم والقوالح!

وفى صورة ساخرة أخرى نجد أسرة مصرية تتحلق حول طبلية فوقها موقد فحم وأحجار معسل ثم الأب يقدم لأحد أبنائه من حوله جوزة قائلا:

بلا أكل بلا وجع بطن، اتسطلوا وانبسطوا..؟

ويدخل **حجازى** مع إبداعه إلى عالم الستات والبنات ويعبر بخطوطه البسيطة الموحية عن عالم الجنس اللطيف ومشاكله.. صورة ساخرة يرسم **حجازى** شابا وفتاة يجلسان فى حديقة يتناجيان، الشاب يمسك بيد الفتاة ويتمتم بأسف. إننى عارفة ان مرتب خريج الجامعة مش ممكن يفتح بيت، عشان كده أول ما يوصلنى جواب التعيين واتوظف ضرورى نسيب بعض!

ويطوف **حجازى** برسومه على فراغ أوراقه البيضاء ويدين الإرهاب الأسود الذى لطخ بياض مصر بالسواد.. رسم **حجازى** صعيديًا ممسكا بتذكرتين قائلا لامرأته: قطعت تذكرتين عشان ندخل المسرحية لكن حسك عينك تضحكى أطخك بالنار وادفنك فى أرضية المسرح!

ويعاود **حجازى** تهكمه من هذا الوباء.. فتاة تقول للمذيعة: أحب اسمع الأغنية الإرهابية: إذا كنت يا واد إرهابى

قبل ما تطلبنى من بابى

فجر قنبلة أو طيارة

على شباكى أو بابى».

ولم ييئس **حجازى** وهو يخوض بحر المشكلات الاجتماعية.. الجانب السياسى.. بخطوط سريعة يرسم **حجازى** اثنين من جنود الجيش الإسرائيلى يقفان عند «ميس الضباط» ينظر أحدهما فى ساعته ويقول للآخر. لسه شوية على ميعاد الغداء، تعال نضرب جنوب لبنان ونرجع.

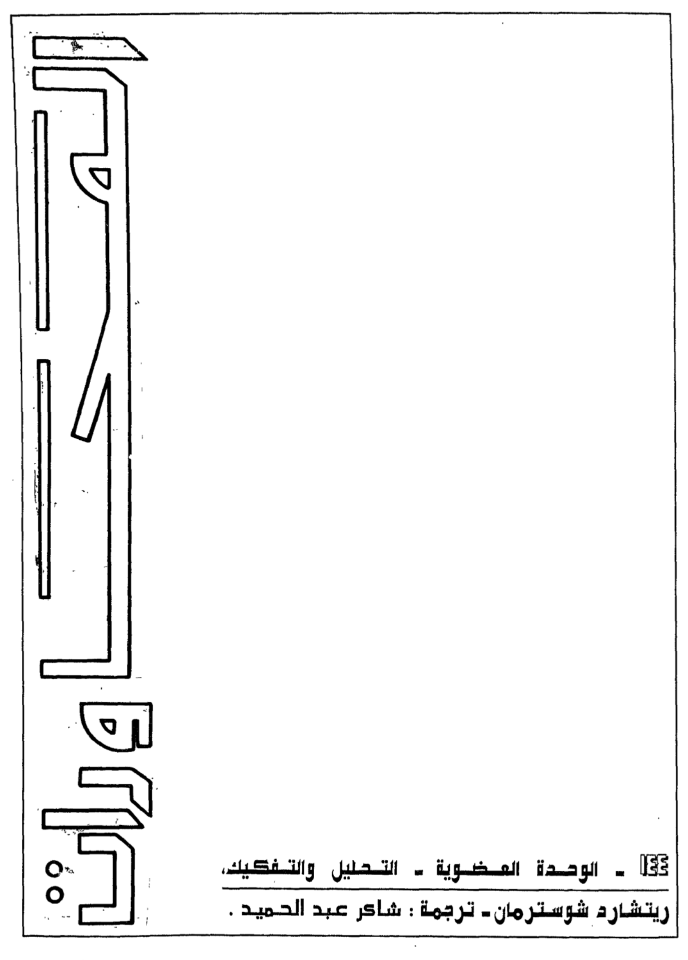
ويسخر **حجازى** من حالة الغيبوبة العربية فيرسم رجلين يجلسان على كرسى وأمامهما تليفزيون وتصرخ المذيعة قائلة: قتلت قوات الاحتلال الإسرائيلى ٧ فلسطينيين وأصابت ٧٥ بجراح خطيرة. بينما يسأل الرجل صاحبه «لكن شهادات الاستثمار حلال وللاحرام؟!

ويبدع **حجازى** بخطوطه الجميلة ملكا نائما على السرير ووزيره يواجه حشدا كبيرا من الجماهير تطالب بسقوط الملك والوزير يسألهم.. جلالة الملك نايم دلوقتى لما يصحى نقول له مين؟!

وتتعدد رحلات **حجازى** مع السخرية والضحكات.. رحلة مع المنوعات.. القصص القصيرة.. رسم الوجوه الشخصية لمشاهير الأدباء والفنانين: **طه حسين.. فاتن حمامة.. شادية.. لطفى السيد.. حسن يوسف**. إلخ

ويبتكر **حجازى** موتيفات للعناوين الثابتة من مجلة صباح الخير مثل باب «بوسطجى صباح الخير».. «مساء الخير».. تليفزيونيات.

وملمنمات **حجازى** وخطوطه الرقيقة تشهد له بالبراعة والقدرة العالية على الأداء وجمال التكوين.. وخطوط **حجازى** تتميز بالليونة والجمال، فالخط المنحنى يعنى العذوبة وهذا ما ينفرد به **حجازى** عن فنانى عصره، فى مقدور **حجازى** أن يرسم ببراعة فى مساحة لا تتعدى «السنتيمتر» لقد وصل **حجازى** بخطوطه البسيطة إلى ما يمكن أن نطلق عليه وصف «دانتيللا» الخط.■



١٤٤ ـ الوحدة العضوية ـ التحليل والتفكيك،

ريتشارد شوسترمان ـ ترجمة : شاكر عبد الحميد .

الوحدة العضوية: التحليل والتفكيك

ريتشارد شوسترمان

ترجمة :

شاكر عبد الحميد

يُعدُّ الهجوم الشرس على فكرة الوحدة العضوية واحداً من أكثر خصائص نظرية ما بعد الحداثة إثارة وصدامية، ذلك لأن فكرة الوحدة العضوية كانت واحدة من أكثر الأفكار جوهرية فى قلب تاريخ الفكر الغربى.

تعود فكرة الوحدة العضوية بجذورها إلى الإغريق. (وربما كانت كامنة أيضا فى فكرتهم الأصلية حول الكون)، ومنذ ذلك الوقت وجدت هذه الفكرة تطبيقات عديدة لها فى مجموعة كبيرة من المشروعات الفلسفية: فى الأخلاق والنظرية السياسية، وفى فلسفة العقل، وفى الجماليات، وفى الكوزمولوجيا (أو علم الكونيات(١)) وأيضا ـ وبطبيعة الحال فى الفسلفة الكامنة وآراء علم البيولوجيا والتى كان من مفاهيمها الجوهرية هذا التصور الخاص حول الوحدة العضوية للكائن الحى وهو تصور يرتبط بهذا العلم بشكل واضح حتى من الناحية الخاصة بفقه اللغة أيضا(٢).

إضافة إلى ما سبق، فإن المرء يمكنه أن يجادل هنا أيضا قائلا بأن مفهوم الوحدة العضوية قد قدم واحدة من اثنتين من أكثر نظريات الفن كلاسيكية (النظرية الأخرى هى نظرية المحاكاة)؛ ومن ثم فإنه قد أمدنا بواحد من أكثر النماذج التصورية أساسية حول الحقيقة والمعرفة.

وهو نموذج تصورى يركز على الوحدة المنتظمة وعلى تماسك المعتقدات. وهنا مرة أخرى فإننا نجد أن النموذج التصورى أو المعرفى الآخر (وربما كان هو الأكثر هيمنة فى التراث)، هو ذلك النموذج الذى يهتم بمدى مطابقة أو اتفاق التمثيلات العقلية Representations مع الواقع.

الأمر المثير للاهتمام هنا، هو أنه رغم كل الاختلافات الظاهرة بين الجماليات (أو علوم الجماليات) وبين الإبستمولوجيا (أو نظرية المعرفة)، فإنهما يشتركان معا فى الاهتمام نفسه بهذين البديلين الأساسيين:

التمثيل أو الوحدة.

حيث إن النظريات القائمة على أساس مفهوم تمثيل المعرفة للواقع هى الآن فى حالة من الاضمحلال والفوضى المربكة، وحيث إن النظريات الفنية التى قامت على أساس مفهوم المحاكاة قد هُجرت منذ وقت طويل بعد التطورات الكبيرة التى حدثت فى الفن وفى النقد خلال القرن العشرين، فقد وجدت كل هذه النظريات أنه من الأفضل بالنسبة لها أن تجد له طريقاً آخر تؤكد من خلاله ذاتها، ألا وهو طريق ـ أو مفهوم ـ الوحدة العضوية. الأمر الأكيد، هو أن معظم أشكال علم الجمال والنظرية الأدبية التى ظهرت فى إنجلترا والولايات المتحدة قد بحثت عن مبادئها الأساسية وعن مبررات وجودها الفعلية فى هذه الفكرة العامة الخاصة بالوحدة العضوية، وسواء كانت هذه الوحدة العضوية موجودة فى الخبرة الجمالية أو فى العمل الفنى الفعلى المتحقق. ويظهر هذا الاعتماد المسرف على فكرة الوحدة العضوية كأساس لتفسير القيمة الجمالية بشكل كبير فى أعمال كثيرة، وربما كان هذا الظهور أكثر وضوحا فى أعمال مور Moore وديوى وريتشاردز وأوسبورن، وبيردسلى، ولدى من يسمون بالنقاد الجدد New Critics(٣) أيضا.

لكن، ورغم كل ما سبق، فإن فكرة الوحدة العضوية قد تعرضت حديثا لهجوم مكثف على نحو لا يقل شراسة عن ذلك الهجوم الذى تعرضت له فكرة التمثيل، وبشكل قد جعل تلك الفكرة الكلية للوحدة العضوية تواجه تحديات جذرية كبيرة. وقد شكل المفكرون بعد البنيويين الكتيبة المنظمة القوية التى بدأت هذا الهجوم أولا فى التراث الأوروبى (خاصة فى فرنسا). لقد قدم فوكو بطبيعة الحال ـ حججه المقنعة واسعة النطاق فى مواجهة ما اعتبره بنى مكبوتة (أو مسكوت عنها) كامنة الوحدة والاستمرارية الملازمتين لتفكيرنا (انظر بشكل خاص من ص ٤ ـ ٣٨)(٤).

كذلك قام ماشيرى بالسخرية اللاذعة من الافتراض «العضوى» المهيمن والمتحكم فى الجماليات التقليدية فقال: «إن تلك الوحدة كثيرا ما لازمت المشروع النقدى صراحة أو

ضمنا وتلكأت كثيرا فى أرضه، ينبغى أن يتم طردها، وبدلا من أن نؤكد على الكفاية (أو الإشباع أو الاكتمال) وعلى الاتساق المثالى فى العمل الفنى، ينبغى أن نؤكد أن عدم الكفاية الحتمية، وكذلك عدم الاكتمال الفعلى، هما ما يشكلان فعلا طبيعة العمل الفنى (ص ٧٨ - ٧٩).

لكن، ربما كانت أكثر المحاولات جذرية وقوة لإضعاف الثقة فى فكرة الوحدة العضوية فى النظرية الجمالية وللتشكيك فى هذه الفكرة وإلقائها بعيدا هى تلك المحاولات التى قامت بها النظرية التفكيكية. تتمثل إحدى الأفكار الأساسية المتكررة لدى دريدا فى تحدى وتفكيك الفكرة التقليدية حول البنية باعتبارها كلا عضويًا كاملا ومكتملا، وباعتبارها تقلل من مجال اللعب الحر Free Play . هذا المجال ينبغى أن يكون دائمًا من خلال الوسيط الذى لا مهرب منه والخاص باللغة، «مجالا للإبدالات اللانهائية».

وكما أن هذا المجال من خلال هذا اللعب اللانهائى بإبدالاته العديدة «يستبعد الاكتمال»، كما أنه يتجاوز كل الحدود المزعومة الثابتة الخاصة بالاكتمال (أو الإغلاق) البدائى (البنية والعلاقة واللعب، ص ٢٦٠).

تتعارض هذه الرؤية الخاصة حول الحرية اللا محدودة والقدرة على الإبدال على نحو واضح مع فهمنا الخاص المألوف والشائع أكثر من غيره (والذى يعود إلى أرسطو على نحو خاص) حول الوحدة العضوية باعتبارها كلا مكتملا يشتمل على «بداية ووسط ونهاية محددة وباعتبارها - هذه الوحدة - تشتمل على أجزاء مرتبطة ببعضها على نحو متكامل بحيث إنه «إذا تم استبدال أى جزء من هذه الأجزاء أو تم استبعاده سيصبح الكل مفككا ومضطربا».

وجه الهجوم الخاص على الوحدة العضوية لدى بول دى مان (وبعده لدى كلر ونوريس) على نحو أكثر مباشرة ضد الجماليات الأنجلو - أمريكية كما تمثلت على نحو خاص فيما سمى بالنقد الجديد، ذلك الذى قيل عنه إن احتفاءه بالثراء البذرى أو الثراء الكامن فى وحدة نص ما لابد وأن ينتهى بالكشف عن «تعدد ما فى الدلالات يمكن أن تكون متعارضة جذريا مع بعضها بعضًا»، لكن هذا الرأى - وفقا لما قاله بول دى مان، يسفه أو يدحض الفكرة ذاتها القائلة بوجود وحدة عضوية ما فى الشعر، بل ويسفه أيضا أية وحدة مناظرة لذلك التماسك الخاص فى العالم الطبيعى». «إن هذا النقد القائم على نزعة توحيدية ينتهى به الأمر فى النهاية إلى أن يصبح نقدا للغموض، وتأملا مثيرا للسخرية حول غياب وحدة ما قد تم افتراضها (دى مان، الشكل والقصد، ص ٢٨).

تتكل مجادلة «دى مان» السابقة ضمنا بمقدمتين منطقيتين سابقتين واضحتين وقابلتين للشك أيضًا (هما بالنسبة له قضية واحدة لا غير) ونعنى بهما ذلك القول بأن الوحدة العضوية لايمكن أن تتضمن تعارضات جذرية، وأيضا القول بأن وحدات أو مظاهر تماسك «العالم الطبيعى» الذى يساوى دى مان بينه وبين «العالم العضوى» لاتشتمل على أية قوى متعارضة أو متصارعة مماثلة. ومع ذلك، فإن مجموعة كبيرة من المفكرين وبدءا من هيراقليطس(*) لا تصر فقط على أن مثل هذه الوحدة تشتمل على الصراعات والقوى المتعارضة، بل إنها تصر كذلك على أن مثل هذه الوحدة تحافظ على بقائها وتدعمه من خلال ذلك التوتر الخاص بالقوى المتعارضة التى تشتمل عليها مثل هذه الوحدة.

ويبدو أن العلم الحديث يكشف أيضا عن تلك القوى المتعارضة جذريًا الكامنة فى الوحدات الطبيعية على نحو مباشر تماما خلف الشحنات الإيجابية والسلبية النشطة فى الذرة.

إن افتراضات دى مان غير المبررة وغير المقنعة لم يتم الجدل حولها من قبل، إنها تبدو كما لو كانت تعتمد على مفهوم أحادى المعنى يسير فى اتجاه واحد حول الوحدة العضوية لم تتم أبدا صياغته على نحو جيد كما تتطلب الطبيعة المثيرة للمشاكل

الوحدة العضوية
التحليل والتفكيك

الخاصة بهذه الافتراضات كذلك حاجة إلى تحليل أكثر نقدية وقوة لهذا المفهوم.

ستقوم هذه المقالة أولا بطرح مثل هذا التحليل من خلال تحليل بعض (بالتأكيد ليس كل) المعانى والمستويات المختلفة التى استخدمت فيها فكرة الوحدة العضوية. ورغم التفاؤل الذى أحمله والذى مبعثه الإحساس بأن تبديد غيوم التخبط والحيرة المحيطة بهذه الفكرة قد يسهم فى تبرئتها من بعض ما أحاط بها، فإننى أشعر أيضا أن عرض هذه الأمور كلها بشكل يطمح فى أن يكون أوضح قد يتضمن تشويهات أكثر للفكرة.

فى حقيقة الأمر، فإن الشرح نفسه أو التوضيح الخاص بتعدد معانى هذه الفكرة قد يكون مقيدا ببعض الشواهد القائلة بأن هذا المفهوم أى الوحدة العضوية - يفتقر إلى الوحدة التى أخذ منها اسمها ومن ثم فهو غامض وعديم الفائدة بل ومنقسم على نفسه أيضا. لكن مثل هذا الاتهام يفترض على نحو زائف أن الأفكار العامة المفيدة ينبغى أن تكون أحادية المعنى، كما أنه يفترض أيضا أنه كى نصادق على مفهوم الوحدة العضوية ينبغى أن نصادق على معانيه. وهذان الافتراضان غير مقنعين بطبيعة الحال.

عند ربط تحليلاتى بالنقد المعاصر لفكرة الوحدة العضوية سألزم نفسى بالاتجاه التفكيكى، وذلك لأنه لا يقدم فقط أهم الاتهامات نفاذا لهذه الفكرة فى الجماليات ولكن لأنه يمثل أيضا أكثر المتحدين قوة، كما أنه البديل القوى للفلسفة التحليلية للغة التى تتكئ عليها معظم الجماليات الأنجلو-أمريكية القائمةعلى أساس مفهوم الوحدة.

تقدم لنا فكرة الوحدة العضوية فى حقيقة الأمر، بؤرة تتسم بالثراء على نحو خاص، بحيث يمكننا من خلالها تخطيط العلاقات المتعارضة التى يمكن أن يتواشج (أو يتشابك) من خلالها التفكيك مع التحليل غالبا على نحو عميق، وذلك لأنه رغم أن التفكيكية تعارض فكرة الوحدة العضوية فى الجماليات؛ فإننا سنجد أنه خلف هذا السطح الجمالى الظاهر للتفكيكية، يكمن هناك، عند مستواها المنطقى الأعمق، التزام جوهرى بل واحتفالى على نحو محير بالمعنى المركزى (الهيجلى أساسا) لمبدأ الوحدة العضوية.

علاوة على ذلك، فإن هجوم التفكيكية على العضوية الجمالية يتكئ أيضا على نحو دقيق وجوهرى على هذا المبدأ العضوى.

وفى مقابل ذلك، فإنه بينما تتبنى الفلسفة التحليلية بعض أشكال الوحدة العضوية كمبدأ جمالى، فإنها تنكر على نحو عارم المبدأ المنطقى الأكثر جذرية فى الوحدة العضوية، وهو ذلك المبدأ الذى شكل أساس الهجوم الحاسم للتفكيكية ليس فقط على الوحدة الجمالية، ولكن أيضا على فكرة احتمالية الإطار والتشخص نفسها. ويمثل هذا الإنكار الجوهر الصميم للمشروع الخاص بالفلسفة التحليلية.

كى نحدد الخطوط الخاصة بهذه الأطر المتعارضة نحتاج أولا أن نميز بين المعانى المختلفة للوحدة العضوية؛ ويعتبر أفضل موضع نبدأ به هنا يقينًا هو ذلك التحليل الثلاثى الذى قدمه **جورج مور، وجورج مور** هو الذى قام مع رسل فى بداية هذا القرن بابتكار الفلسفة التحليلية، وهو أيضا فى الحقيقة الذى قاد رسل فى ثورتهما المشتركة ضد المثالية الهيجلية التى كانت واسعة الانتشار فى ذلك الوقت.

- ٢ -

تعتبر معالجة **مور** للوحدة العضوية معالجة مركبة وذلك لأنها استثيرت بفعل دوافع مركبة أيضا، فقد لعبت هذه الفكرة الخاصة بالوحدة العضوية، والتى غالبا ما كان يشير إليها بمصطلح الكل العضوى Organicwhole دوراً مركزيا فى مشروعيه الفلسفيين الخاصين بالدفاع عن الواقعية وأيضا الدفاع عن القيمة الداخلية، فهو هذا المصطلح فى المشروع الأول روح شريرة جاءت من التفكير المثالى وينبغى طردها، بينما يلعب هذا المفهوم فى المشروع الثانى دورا شديد الإيجابية فى تفسير الكيفية التى يمكن أن تكون من خلالها قيمة أى شيء معتمدة على أجزائه (والتى قد تكون فى ذاتها تافهة القيمة).

وفى الوقت نفسه الذى تكون فيه - هذه القيمة - غير قابلة للاختزال إلى مجرد قيمة سببية أو وسيلية أو قيمة متعلقة بالوسيلة والغرض أو مجرد مجموع قيم الأجزاء المكونة لها.

لم يقم هذا المبدأ العضوى والذى تكون فيه للكليات قيمتها الداخلية حتى لو لم تكن لأجزائها المكونة والضرورية أية قيمة، لم يقم بتوسيع حدود الفضائل الداخلية الممكنة ومن ثم إتاحة مزيد من الفرص لتحقيق حياة طيبة مفيدة.

ويعتبر هذا أمرا جوهريا بالنسبة لـ «مور». لقد كان مور يبحث عن حل للقوى المتعارضة التى تشتمل عليها الوحدة العضوية من أجل مشروعاته الأنطولوجية والأخلاقية وذلك من خلال توضيحه للمعانى المختلفة المميزة لفكرة الوحدة العضوية، وهى المعانى التى يمكن وضع مثل هذه القوى المتصارعة بداخلها على نحو مناسب.

ولذلك فإننا يمكننا هنا أن نشاهد «مور» وهو يتحرك بدءا من الرفض المطلق القاسى لفكرة الوحدة العضوية فى كتابه «دحض المثالية»، إلى التحليل الثلاثى الأكثر توازنا وحذرا فى كتابه «المبادئ الأخلاقية»، كان مبدأ الوحدة العضوية بالنسبة لواقعية **مور** مبدأ معاديا إلى حد التوحش، وذلك لأن هذا المبدأ يزود مؤيديه بسلاح يمكنهم من خلاله

إنكار تلك القوة التى يتضمنها ذلك التمييز بين «إحساس ما» أو فكرة ما وبين.. موضوعها وهو تمييز حاسم فى حجة مور القائلة بوجود موضوع حقيقى خلف أو متمايز عن الموضوع الذى يتم إدراكه.

ووفقا لما قاله «مور» فإنه رغم أن المثاليين قد يقرون بمعنى من المعانى بأنه يمكن التمييز بين «اللون الأخضر والإحساس باللون الأخضر»، فإنهم قد يطرحون حجة مضادة لهذا الإقرار من خلال قولهم بأن «الأشياء المتمايزة تشكل معا وحدة عضوية وأنه من خلال هذه الوحدة العضوية لا يصبح أى شيء متمايزاً على حالته السابقة نفسها التى كان عليها عندما كان منفصلا أو مفتقدا للعلاقة مع الأشياء المتمايزة الأخرى». ومن ثم فإن النظر إلى هذه الأشياء المتمايزة على أنها قابلة للانفصال أو مستقلة عن بعضها بعضاً هو «تجريد عقلى غير مشروع». ومن ثم فإن أى تمييز واضح بين هذه الأجزاء لا يمكن أن يستخدم لطرح حجج خاصة حول اللون الأخضر أو الموضوعات الخضراء خارج خبراتنا الفكرية الخاصة بالأخضر.

يصف مور مبدأ الوحدة العضوية باعتبار هذا المبدأ - مؤكدا القول بأنه «عندما تحاول تأكيد أى شيء أيا كان، وباعتباره جزءا من كل عضوى، فإن ما تؤكده يكون حقيقيا فقط فى ضوء الكل». وقد هاجم «مور» هذا التأكيد وأدانه قائلا بأنه يتضمن على نحو حيثى القول (وذلك على افتراض التسليم بأن إحلال الكل محل الأجزاء سيوصلنا إلى هوية متميزة»، بأن الكل متطابق تماما مع الأجزاء وفى الوقت نفسه الذى يفترض أن هذه الأجزاء متمايزة عن بعضها بدرجة ما من خلال تعارضها الخاص (دحض المثالية، ص ١٤ - ١٥).

صاحب هذا الرفض الموجز للوحدة العضوية لدى مور شجب بالغ السخرية لمصدرها الهيجلى حيث قال «إن مبدأ الوحدات العضوية قد استخدم أساسا للدفاع عن الممارسات الخاصة المشتملة على إمساك بقضيتين متناقضتين معا وحيثما كان ذلك ملائما. وخلال هذا، وكما حدث فى أمور أخرى، كانت خدمة هيجل الرئيسية للفلسفة متسعة دوما ومتمثلة فى أن يعطى أسماء ويقيم مبادئ وهو نمط من المغالطات أظهرته الخبرة للفلاسفة، كما تم كشف فساد طويته بالنسبة لبقية النوع البشرى الذين أدمنوا مثل هذه المغالطات (أو الأغلوطات). لا عجب إذن أن يكون لهيجل كل هؤلاء التابعين والمعجبين» (دحض المثالية، ص ١٦). الأمر اللافت، لكنه غير المثير للدهشة أن التفكيكية قد قامت على نحو مماثل بالأفكار والاستخدام المتزامن لتلك التمييزات التى حاولت تقويض أسسها لكنها ظلت فى الوقت نفسه مربوطة بها على نحو واضح.

وذلك لأن وجهة نظر هيجل حول الوحدة العضوية هى النموذج الأصلى Prototype إن لم يكن المصدر الكامن المبدأ التفكيكى الخاص بالاختلاف Difference وأيضا بما يرتبط بهذا المبدأ من مذهب قائل بأن القوى الثنائية المتعارضة ليست فقط خفية أو مكبوتة ولكنها أيضا تعتمد على وجود تركيب أو تعقيد أساسى يقف وراءها.

ينظر هيجل إلى الكل والأجزاء على أنهما متواحدان من خلال تقابلهما التعارضى، كما أنهما يتطلبان من بعضهما بعضاً ويحددان بعضهما بعضاً من أجل أن يكونا ما هما عليه، وهى وجهة من النظر تعكس فكرة هيجل عن المطلق الذى يكشف عن «هوية الهوية واللاهوية» وحيث يوجد التعارض والاختلاف كلاهما فى هذه الهوية، (Difference 77). لكن، من أجل إلقاء مزيد من الضوء حول نقد مور لفكرة هيجل عن الوحدة وذلك من أجل إلقاء أضواء أخرى على الجدال المعاصر الدائر بين أنصار التحليل وأنصار التفكيك، ينبغى أن نتابع آثار نقد مور هذا فى كتابه «مبادئ الأخلاق»، وذلك من خلال المقابلة بين أنماط الوحدة العضوية التى يمكن أن يصادق هو عليها وأن تصادق عليها الفلسفة التحليلية كذلك.

فى الفصل الافتتاحى لكتابه الصانع لعهد جديد هذا (والذى أفاد ليس فقط كما أفاد الكتاب المقدس الذى أعده بلوميسرى Bloomsbury لكنه أفاد أيضا على نحو كفء فى إعادة صياغة الفلسفة الأخلاقية من خلال وضع ما وراء الأخلاق أو الأخلاق التى تقف وراء الأخلاق فى قلب هذه الصياغة الجديدة).

لقد ميز مور بين ثلاثة معانٍ للوحدة العضوية أو للكل العضوى، يتعلق المعنى الأول بذلك الكل الذى تكون فيه الأجزاء شديدة الترابط «بحيث يكون الوجود المستمر لجزء منها شرطا ضروريا للوجود المستمر للأجزاء الأخرى، كما أن الوجود المستمر للأجزاء الأخرى أو المتأخرة شرط ضرورى للوجود المستمر للجزء الأول أو السابق» (المبادئ الأخلاقية، ص ٣١). ويتضمن هذا التصور ما هو أكثر من مجرد التأكيد على أن الكل لايمكن أن يوجد على نحو دقيق كما هو كائن، إذا لم تكن أجزاؤه موجودة على النحو التى هى موجودة عليه تماما. وهكذا فإن هذه الوحدة هى وحدة صادقة بالنسبة لأى كل أكثر من كونها مميزة لأى كل عضوى على نحو خاص.

ويبدو أنه من الحقائق المنطقية العادية أو المبتذلة أن نقول بأن أى تغير فى الأجزاء المكونة للكل سيترتب عليه تغير إلى حد ما فى هذا الكل وذلك لأنه - كما يفترض ضمنا - سيشتمل على أجزاء مختلفة، ومن ثم يكون

كلا مختلفا (هذه الحجة كانت كافية على أية حال بالنسبة لأستاذ مور وهو ماكتاجارت Mctagqart لأن يتمسك بالرأى القائل بأن كل الكليات هى كليات عضوية ولأن يستنتج بناء على ذلك أن العالم لابد فى النهاية أن يكون كلا ضروريا واحديا، وأن كل أجزاء العالم التى يتم الزعم بأنها مختلفة ومستقلة هى فى واقع الأمر أجزاء مرتبطة داخليا على نحو ذاتى أصيل).

إن ما يؤكده المعنى الأول للوحدة العضوية لدى «مور» بدلا من ذلك وببساطة هو أنه ليس الكل بل أجزاؤه المكونة هى التى لا يمكنها أن تنجو من تدمير الأجزاء الأخرى معها ومرة أخرى نجد أن الأمر هنا يتضمن ما هو أكثر من ذلك التأكيد (الذى يمكن من خلاله قول بعض التفاصيل بسهولة) بأن الأجزاء المكونة لا يمكنها أن تستمر فى وجودها فى الكل نفسه الذى يحتويها، وذلك لأن هذه نتيجة مترتبة أيضا على نحو مبتذل - على الحقيقة القائلة بأن الكل لا يظل ما كان عليه إذا أصبحت بعض أجزائه غائبة أو مختلفة. إن «مور» لا يتحدث هنا عن الوجود المستمر للجزء بوصفه جزءا من الكل، بل عن الوجود المستمر للوجود كمكون أبسط فى مثل هذا الكل العضوى يكون للأجزاء المكونة (أو على الأقل لبعضها)، علاقة ما من الاعتماد (المبادئ الأخلاقية ص ٣٢) وهى علاقة شبيهة بتلك العلاقة التى اعتقد الناس أنها موجودة بين الأعضاء الحيوية المتنوعة للجسم (وقبل مظاهر التقدم الحديثة فى التكنولوجيا الطبية). فقلب المرء لن يتوقف ببساطة من أن يصبح جزءاً من الجسم نفسه إذا تمت إزالة الرئتين والكبد، إن ما يحدث هنا هو أن هذه الأعضاء لن تعود - أو ستتوقف - موجودة معا. هذا القصور الخاص للوحدة العضوية مألوف منذ القدم وقد كان مرتبطا على نحو معيارى أو مقنن بالكائنات الحية، ومن ثم وضعه مور فى اعتباره هنا. لكنه ظل متشككا حول ما إذا كانت مثل «هذه العلاقة الخاصة بالاعتماد السببى المتبادل هى علاقة تظهرها الأشياء أو الكائنات الحية فقط ومن ثم هى علاقة كافية لتحديد خصوصيتها المميزة» (ص٣٢).

ذلك لأنه يبدو على نحو يقينى أن هناك أجزاء من بعض الأنظمة الميكانيكية، أو مكونات من بعض البديهيات (أو البنى) الهندسية تشتمل على هذه الخاصية المتعلقة بالاعتماد المتبادل، كما أنها تنجو من تدمير بعضها بعضاً فى ظل الكل الذى تتوحد من أجل تكوينه.

لكن إذا كان مثل هذه العلاقة بين الأجزاء قادرة على تكوين شكل من أشكال الوحدة العضوية يتسم بالمشروعية، فإن ذلك التراث الرومانتيكى المؤثر (والذى تناثر بدءاً من شلنج وكولريدج والذى يقابل على نحو حاد بين الوحدة العضوية والوحدة الميكانيكية، يصبح ببساطة تراثا غير دقيق. وعلاوة على ذلك، فإن مثل هذه الثنائية تبدو بعيدة عن المصدر الأصلى لهذه الفكرة، فالمعنى الإغريقى الأصلى وكذلك الجذر الخاص بكلمة عضوى Organic «وهو: Organikos, Organon) يرتبط بالأدوات ومن ثم يتضمن بداية الأشياء الوسيلية أو - الأداتية أكثر من تضمنه الإشارة للكائنات الحية على نحو خاص.

وهكذا، فإن المرء ليس مضطراً هكذا لأن يرفض الوحدة العضوية ببساطة لأن أحداً ما (كما فعل ڤاليرى ودى مان مثلا) يريد أن يدرك النص باعتباره آلة لا حياة فيها أو لغة ميكانيكية رغم أن مور قد اعترف بهذا المعنى الأول «السببى» للوحدة العضوية. باعتباره متسما بالثراء من حيث معناه، كما أنه صادق أيضاً، رغم ذلك، فقد اعتبره ليس المعنى المفيد الذى لا يمكن الاستغناء عنه فى الأخلاقيات والجماليات التى اهتم بها.

إن الظاهرة العضوية الحاسمة فى رأى مور متعلقة أكثر بأن الكل - أى كل - من الممكن أن يشتمل على خصائص منبثقة أو طالعة منه لا يمكن اختزالها ولو على نحو متناسب مع الخصائص الخاصة بالأجزاء المكونة له، وقد عبر مور نموذجيا عن هذا المبدأ الخاص بالانبثاق أو البزوغ العضوى الكلى فى ضوء مفهوم القيمة: فالكل العضوى له قيمة داخلية ملازمة له مختلفة فى مقدارها عن مجموع قيم الأجزاء المكونة له والحقيقة هنا هى أن «قيمة مثل هذا الكل لاتتضمن أى تناسب منظم مع قيم الأجزاء» (ص ٣٦، ٢٧). ولكن حيث إن مور قد اعترف بوضوح بأنه لا يوجد اختلاف فى القيمة دون اختلاف فى الخصائص (ص ٣٥)، فإن مثل هذا المعنى أو مثل هذه الوحدة العضوية يمكن النظر إليها بشكل عام على أنها وحدة ما تكون خصائص الكل فيها مختلفة عن مجموع خصائص الأجزاء الفردية المكونة لهذا الكل، كما أن خصائص الكل هذه تكون غير قابلة للاختزال على هيئة خصائص الأجزاء.

يختلف هذا المعنى عن المعنى الأول فى القول بأنه من خلال وجود أحد الأجزاء يمكننا أن نستدل على وجود الأجزاء الأخرى التى لا يمكن أن يوجد الجزء السابق بدونها. وهنا لا تكون العلاقة العضوية مسألة خاصة بالأجزاء التى تتبادل الاعتماد على بعضها بعضًا من أجل وجودها، لكنها تكون مسألة متعلقة باعتماد الكل على الأجزاء من أجل خصائصها وقيمتها، ينطبق هذا المعنى الثانى للوحدة العضوية بطبيعة الحال على الكائنات الحية التى تكون أنظمتها الجسمية ككل لها خصائص نوعية ولها قيمة ليست موجودة فى أجزائها الفرعية - (حتى عندما تكون هذه الأجزاء قادرة على الوجود المستقل)[٥]، لكن مثل هذه الوحدة هى ما أعتقد غالبا أنها خاصية مميزة للعمل الفنى (والذى لن يكون

الوحدة العضوية
التحليل والتفكيك

عادة عضويا وفقا للمعنى الأول). وقد أوضح مور ذلك جماليا من خلال قوله: «إن كل الأجزاء الخاصة بصورة ما أو لوحة ما لا تشتمل بالضرورة على علاقة من قبيل الاعتماد السببى لكل منها على الآخر كما هو الحال بالنسبة لأجزاء معينة من الجسم، ومع ذلك فإن وجود مثل هذه الأجزاء التى لا تشتمل على هذه العلاقة قد يكون جوهريا على نحو مطلق بالنسبة لقيمة الكل» (ص ٣٢).

لكن يمكننا أيضا، مرة أخرى، أن نجد مثل هذه الوحدة، خارج الكائنات الحية وخارج الجماليات، ومثلما يعرف ذلك أى صانع للسلطة أو السندوتشات.

تتعارض هاتان الفكرتان الهامتان البارزتان حول الوحدة العضوية إذن مع مفهوم هيجل عنها والذى شجبه مور فى «دحض المثالية»، حيث تزعم مثل هذه الوحدة أنه «مثلما لن يكون الكل ما هو عليه إلا من خلال وجود أجزائه، فإن الأجزاء كذلك لن تكون هى ما هى عليه إلا من خلال الكل الذى يضمها»، ولذلك فإن أى جزء خاص لن يكون موجودا ما لم توجد الأجزاء الأخرى أيضا (المبادئ الأخلاقية، ص ٣٣). إن هذا ليس مجرد اعتماد سببى كما هو الحال بالنسبة للمعنى الأول من معانى الوحدة العضوية، إنه هنا نوع من الاعتماد المنطقى بدرجة ما، وحيث يتضمن الجوهر أو الهوية الخاصة بالجزء نفسه، ذلك الكل الذى يرتبط به هذا الجزء، بحيث إنه بدون هذا الكل لن يصبح هذا الجزء هو نفسه على نحو محدد. والفكرة هنا جوهرها هو أنه عندما يشكل شىء ما جانبا أو جزءا ما من مثل هذا الكل، فإنه سيمتلك محمولات أو متضمنات لن يكون قادرًا على امتلاكها ما لم يرتبط بهذا الكل فعند الدرجة الأدنى من هذه الملكية سيمتلك هذا الجزء إسنادات (أو محمولات أو تضمينات) كونه جزءا من هذا الكل. لكن مؤيدى الوحدة العضوية يعتقدون أيضا أن مثل هذا الجزء يكتسب أيضا خصائص جوهرية من خلال مشاركته فى الكل.

فاليد التى تكون جزءا من كائن إنسانى عضوى كلى لابد أن تكون مختلفة جوهريا عن اليد كعضو منفصل.

إن الأشياء ذات الخصائص المميزة المختلفة لا يمكن أن تكون متطابقة، وهكذا فإن اليد كجزء عضوى لابد وأن تكون مختلفةجوهريا عن نفسها وقد قطعت من هذا الكل. ويبدو أن هويتها المختلفة إنما ترجع على نحو واضح أو يتم تكوينها فى ضوء الكل الذى تنتمى إليه. وحيث إن هناك زعم بأن الكل إنما يمثل جانبا من جوانب الهوية الخاصة بأجزائه، فإن هذا الجزء لن يكون هو ما هو عليه، ومن ثم فإنه يفقد «المعنى أو الدلالة نفسها عندما يكون بعيدا عن هذا الكل، ومن ثم فإن هذه الأجزاء «لا تكون قابلة للإدراك إلا فى ضوء اعتبارها أجزاء من هذا الكل» (ص ٣٤، ٣٦)، وقد أنكر مثل هذا الشكل من الوحدة العضوية باعتباره مثيرا للارتباك والبلبلة وباعتباره أيضا متضمنا لتناقض ذاتى مع نفسه. فهو ـ هذا التعريف ـ يخلط بين الخصائص المنبثقة التى تنتمى على نحو منظم مع الكل فقط، وبين الخصائص الداخلية المميزة للجزء نفسه، وثانيا، فإن مثل هذا التعريف يؤكد، فى الواقع، أن كل جزء من هذه الأجزاء لابد وأن يشتمل بالضرورة على الكل كجانب من هذا الجزء ذاته؛ ولكن هذا القول هو قول غير متسق مع الصورة التى يكون فيها الجزء غير قابل للتمييز داخل الكل.

إن النقطة الأولى هنا هى أنه إذا كان لجزء ما أن يكشف عن خاصية منبثقة أو قيمة ما من خلاله علاقته الخاصة مع الأجزاء الأخرى المكونة للكل، لكنه لن يستطيع أن يكشف عن هذه الخاصية أو القيمة بذاته وبمعزل عن هذه الأجزاء، وهذا يعنى أن هذا الجزء فى ذاته (أى كجزء) لا يمتلك هذه الخاصية كجانب من هويته الخاصة.

إن ذلك القول بأن هذا الجزء إنما يكشف عن خاصيته المميزةمن خلال كونه جزءا من كل، ومن خلال علاقته بالأجزاء الأخرى، يعنى أن هذا الجزء ليس له خاصية مميزةعلى الإطلاق، وأنه ليس له وجود إلا وجوده كجزء من هذا الذى يمتلك وحده هذه الخصائص (أى الكل)؛ هذه الفكرة القائلة بأن الخصائص والقيم المنبثقة للأجزاء تنتمى فى حقيقة الأمر إلى الكليات العضوية وككليات فقط ولا تنتمى على نحو مناسب إلى الأجزاء التى تقوم من خلال توحيدها أو ضمها بإنتاج مثل هذه الخصائص أو القيم، هذه الفكرة هى النقطة الحاسمة بالنسبة لـ «مور»، وهى أيضا النقطة التى استخدمها بكفاءة فى طرحه للتساؤلات حول التقييم الأخلاقى فى كتابه «المبادئ الأخلاقية»، لكنها نقطة يمكن تطبيقها على نحو يسير بدرجة كافية فى الجماليات أيضاً حيث يمكننا مثلا أن نشير إلى جانب من العمل الفنى الكلى(الخط فى صورة وجه مثلا) وأن نؤكد أن هذا الخط هو عبارة عن ابتسامة سخيفة أو ماكرة، لكنها لن تكون كذلك إذا لم تكن على الشاكلة نفسها بالنسبة للتنظيم الخاص بالخطوط الأخرى فى الوجه، لكن سخف (أو بلاهة) الابتسامة أو مكرها هو خاصية للوجه ككل، وليست خاصية لخط واحد منه، حتى لو كنا نشير إلى هذا الخط على نحو دقيق، من أجل تركيز الإدراك بحيث يمكن الإمساك بهذه الخاصية التعبيرية المنبثقة من الوجه على نحو أفضل(١٢)، خرج مور عن حدود المناقشة الجمالية لهذه النقطة من خلال حجته التى طرحها فى مواجهة استخدام الذراع الإنسانية بخصائصها المنبثقة التى تكشف عنها عندما ترتبط ببقية أجزاء الجسم الحى فقال:

يمكننا القـــول بســـهـــولة إن الذراع وباعتبارها جزءاً من الجسم لها قيمة كبيرة لكنها فى ذاتها قد لا تكون لها قيمة وهكذا فإن «معناها» الكلى إنما يكمن فى علاقتها بالجسم. لكن فى حقيقة الأمر فإن هذه القيمة موضع الاهتمام لا تنتمى لهذه الذراع على الإطلاق فاشتمالها على قيمة كمجرد جزء من الجسم يعادل عدم اشتمالها على أية قيمة على الإطلاق، لكن كونها جزءا من هذا الكل هو الذى يعطيها قيمة.

ويسبب هذا الإهمال على كل حال لهذا التمييز فإن ذلك التأكيد على أن الجزء له قيمة كجزء ـ قد لا تكون متوفرة له فى ظل ظروف أخرى ـ يمكن أن يؤدى ـ هذا التأكيد ـ بسهولة إلى افتراض أن هذا الجزء يمكن أن يكون مختلفا أيضا عما يمكن أن يكونه عليه فعلا، وذلك لأن الشىء الحقيقى، فى الواقع هو الشيئان اللذان يشتملان على قيمة مختلفة لابد وأن يختلفا أيضا فى الجوانب أو الاعتبارات الأخرى الخاصة بهما (المبادئ الأخلاقية، ص ٣٥)، يظل هناك اتهام آخر متناقض ذاتيا، ففى الوقت نفسه الذى تؤكد فيه مثل هذه النظرة العضوية على أن هناك جزء (ج) يعاون فى تكوين الكل (ك)، ومن ثم فهو قابل للتمايز منطقيا عن (ك)، فإن هذه النزعة تنكر أيضا أن (ج) له أية طبيعة مستقلة أو متميزة خاصة به، وتؤكد بدلا من ذلك على أن هويته ذاتها تشتمل على الكل (ك) وكذلك نظام العلاقات الداخلية الخاصة به والتى يصبح من خلالها (ج) جزءا من (ك).

وكما ناقش «مور» الأمر هنا فإن «مجرد التأكيد أن هذا الجانب يمثل جزءا من الكل الذى يتضمنه يعنى القول أيضا بأن هذا الجزء لابد وأن يكون هو نفسه متمايزا عن ذلك الجزء الذى نؤكد علاقته بالكل وإلا كنا نتناقض مع أنفسنا حيث إننا هنا نؤكد وجود شىء آخر لا الشىء ذاته الذى نتحدث عنه ـ أى نؤكد أساسا وجود الشىء فى ظل علاقته بالكل مع كل ما يحتمله هذا الكل (ص ٣٣) بمعنى آخر، فإن الفكرة الجذرية الخاصة بالوحدة العضوية، تتطلب ضرورة القول بأن أى جزء فردى نقوم بتمييزه على أنه يسهم فى تشكيل الكل لا يمكن ـ هذا الجـزء ـ أن يكون شديد التمايز إلى هذا الحد. إنه لا يمكنه أن يكون الجـزء فى ذاته ويكون فى الوقت نفسه جزءا من الكل، وذلك لأنه عندما يكون جزء أ من الكل يكون له خصائصه المميزة أو التكوينية المختلفة جوهريا (ونقصد بها تلك الخصائص المتعلقة بالقيمة والعلاقات المتبادلة مع غيره من الأجزاء داخل الكل).

وهكذا تمت قيادتنا نحو ذلك التناقض الذى فحواه أن الجزء (ج) هو جزء من الكل (ك) وهو أيضا ليس جزءا منه، أو على نحو بديل، إن الجـزء (ج) ليس هو الجـزء (ج). (حيث إنه لا يكون هو الشىء نفسه عندما يكون جزءا من الكل عندما يكون منفصلا عنه)، وكما لخص مور هذه المسألة فإنه: «لقد شجع ذلك الافتراض القائل بأن الشىء الواحد نفسه لأنه مرة يكون جزءا من كل له قيمته فى وقت معين أكثر من كل آخر فى وقت آخر، ومن ثم تكون له قيمة داخلية أكبر فى وقت معين ولا تكون له مثل هذه القيمة فى وقت آخر، شجع هذا على تبنى الاعتقاد والتناقض ذاتيًا والقائل بأن الشىء الواحد نفسه يمكن أن يكون شيئين مختلفين وأنه فى واحد فقط من أشكاله يمكن أن يكون هذا الشىء على حقيقته الفعلية» (ص ٣٥).

ـ ٣ ـ

إن تحليل مور ونقده للوحدة العضوية هو دون شك تحليل ونقد يتسم بالقوة كما أنه يتكئ على مبادئ عميقة التحصين مثل مبادئ الوحدة (أو الهوية) والتناقض وأيضا على واقعية الخصائص المتطابقة ذاتيا أو الأفراد أو المستقلين منطقيا. لكن هذا التحليل والنقد ليسا محصنين ضد النقد أيضا، فأولا، لم يستنفد تحليله الثلاثى كلية كل المعانى الخاصة بالوحدة العضوية التى كانت ـ هذه المعانى ـ مؤثرة وفعالة خلال التاريخ الفكرى للإنسان. إن ما يفتقر إليه تحليل مور على نحو واضح هو وجـود أى وعى بالمعنى الزمنى والحيوى والارتقائى للوحدة العضوية، وهو المعنى الذى كان شديد الأهمية فى الحركة الرومانتيكية (انظر بنزيجر فى قائمة المراجع)، لقد كان الكل العضوى بالنسبة لعديد من المفكرين الرومانتيكيين ليس معبرا ببساطة عن شىء ما هو أكثر من حاصل جمع أجزائه المكونة، لكنه كان وحدة ديناميه نشطة ترتقى أجـزاؤها وتتكشف عن الكل الذى تقوم بتكوينه من خلال عملية خاصة ومتعلقة بالنمو الطبيعى (العضوى) أو الضرورى.

لقد ضلل هذا الانشغال الخاص بالفكرة الرومانتيكية الخاصة حول الوحدة العضوية والتى تتعارض على نحو متمايز مع الوحدة الآلية أو الساكنة ـ ضلل ـ بقينا ـ (أو ألهم بالمعنى الرومانتيكى) بعض المفكرين أمثال «دى مان» لدرجة أنهم افترضوا أنَّ كل أشكال الوحدة العضوية هى أشكال حيوية وارتقائية على شاكلة النموذج الخاص بالكائنات الحية نفسها.

قد يكون هناك مبرر معقول أدى بـ «مور» فى تفسيره للوحدة العضوية لأن يهمل الارتقاء الزمنى والحيوى لها، وذلك لأن السماح بمثل هذه الليونة أو السيولة فى تفسيره قد يوحى ضمنا بأن ما يمسك به الفهم العام الشائع بإحكام على أنه أجزاء من الكل تتسم بكونها نوعية ومستقلة منطقيا وثابتة؛ هى ليست أشياء معطاة على نحو محدد أو ثابت فى الطبيعة الخاصة بالأشياء.

كذلك فإنه إذا كان ما يفسر على أنه جزء يتغير عبر الزمن، وإذا كانت الأجزاء يمكنها ببساطة أن تصبح مكونات مختلفة من خلال التفسيرات الزمنية المختلفة لمنظومة الأجزاء والكليات، فإن الفكرة الكلية الخاصة بالوحدة (أو الهوية) الذاتية للأجزاء والمستمرة منطقيا، تصبح هذه الوحدة - أكثرة إثارة للمشكلات كما تصبح حجج مور القائمة على أساس من الفهم المشترك - وبسبب التناقضات التى تقوم عليها - أقل إلزاما لنا إلى حد كبير.

فمن خلال منظور هيجلى، يمكن للمرء أن يقول، بأن إهمال الجانب الزمنى (أو الوقت) وكذلك إهمال خاصية اللعب التشكيلى التى يقوم بها العقل خلال تكوينه التفسيرى المتحول لما يمكن أن تكون عليه الأجزاء والكل، هو ما قام به مور نفسه حينما سجن نفسه عند المستوى الآمن لكنه تافه القيمة من الناحية الفلسفية والخاصة بالفهم العام المشترك أو الشائع. فمثل هذا الفهم ينظر إلى الموضوعات والأجزاء والكليات التى يتعامل معها على أنها ثابتة، وعلى أنها أنواع غير عقلية من الواقع، بينما ينظر الهيجليون والتفكيكيون - بدلا من ذلك، إلى هذه الأشياء على أنها فى جوهرها تجريدات عقلية تتسم بالمرونة، وعلى أنها تشكل نواتج لنشاط العقل أو اللعب باللغة على الفروق أو الاختلافات (انظر فينومينولوجيا العقل، ١٧١ - ١٧٨).

سنذهب الآن توا إلى ساحة تلك المناظرة المحتملة بين الفلسفة التفكيكية والفلسفة التحليلية حول مدى صدق الدحض الذى قدمه مور فيما يتعلق بالمعنى الهيجلى الأصلى حول الوحدة العضوية، وهى مناظرة محدثة للدوار على نحو عميق، كما كانت لها آثارها الحاسمة وبعيدة المدى فى فلسفة اللغة والميتافيزيقا. لكن كى نتفهم على نحو أكثر اكتمالا ذلك الرقص الدرامى حول هذه الفكرة العامة بين المتنافسين من المعسكر التحليلى والمتنافسين من المعسكر التفكيكى، ينبغى أن نرى أولا كيف أن الهجوم التفكيكى على الجماليات الخاصة بالوحدة العضوية (التى يصادق عليها التحليليون) يعتمد على نحو دقيق على المعنى الجذرى أو الأصلى لهذه الفكرة وهو المعنى الذى جعله مور والتحليليون موضعا للتساؤل إلى حد كبير.

إن أفضل طريقة لبيان هذا، هى إظهار كيف كان نقدهم للنزعة العضوية الجمالية معتمدا على الفكرة العامة الخاصة بالاختلاف Difference وكذلك الكشف عن أن مفهوم الاختلاف فى جوهره إنما هو نسخة أخرى أو لازمة منطقية أو مجرد تطبيق للفكرة القديمة حول الوحدة العضوية الأصلية. دعنا نبدأ من النقطة الثانية:

يعتمد مفهوم دريدا الخاص بالاختلاف على فكرة سوسير البنيوية القائلة بأنه «لا يوجد فى النظام اللغوى إلا الاختلافات، دون أية شروط موحية» (سوسير، ص ١٢٠). فعلى سبيل المثال، فإن الهوية الخاصة بوحدة صوتية معينة (فونيم) لا تعتمد فى تكوينها على أى جوهر إيجابى، ولا على أى صوت سمعى واقعى خاص مميز له (وذلك لأنه يكون قابلا للإدراك فى ظل مجموعة كبيرة من الأصوات المختلفة كيفيا). لكن الهوية الخاصة بهذه الوحدة الصوتية الأساسية إنما تتم من خلال علاقاتها المختلفة مع الوحدات الصوتية الأخرى داخل النظام اللغوى. لقد أكد دريدا اعتمادا على دى سوسير، واعتمادا أيضا على ما اعترف به بعد ذلك من أن كل الموضوعات والمفاهيم فى عالمنا إنما هى موضوعات ومفاهيم تم تكوينها من خلال اللغة كما أن اللغة تقوم بدور الوساطة فى علاقتنا بها أيضا

لقد أكد دريدا أن كل الموضوعات والعناصر، أو فئات الخطاب قد تم تكوينها على نحو مختلف، كما أنها لا تتكئ على واقع أساسى، أو على جواهر إيجابية كامنة وراء شبكة اللغة المتمايزة أو المختلفة، إنها من بين كل هذه الموضوعات والعناصر «لا تشتمل كسبب لها على فاعل أو مادة أساسية، أو على شىء عام مشترك، يكون حاضرا فى مكان ما ويهرب من لعبة الاختلافات (الاختلاف، ص ١٤١).

وقد أطلق دريدا تحذيراته ضد تلك الاستجابة الميتافيزيقية التى تحاول دوما تقديم مثل هذه العناصر الإيجابية، أى الاستجابة من خلال تعريف للجوهر، للماهية،لإعادة تكوين نظام من المحمولات الجوهرية» (مواضع، ص ٥٨). الاختلافات إذن، هى «بنية وحركة.. خاصة.. باللعب المنتظم بالاختلاف، بآثار الاختلافات، بالمباعدة التى يتم من خلالها ربط العناصر ببعضها بعضا.. وبدون هذا الاختلاف لايكون للشروط «الكلية» أية ولاية، كما لايكون لها أى وظيفة» (مواضع، ص٢٧).

بمعنى آخر، حيث إن أى شىء أو أى عنصر يعتمد فى فرديته وفى معناه على العلاقات التفاضلية أو التمايزيةالتى تربطه بالعناصر الأخرى، فإن ما يكون عليه أى شىء، هو أساسا دالة (أو وظيفة) لما لا يكون عليه.

إذا كانت الأشياء تتكون هكذا من خلال هذه العلاقات التمايزية أو التفاضلية مع العناصر، والتى هى بدورها كعناصر مختلفة، لا تكون موجودة ببساطة بداخل هذا الشىء، كما أنها لا تكون أيضا متزامنة أو جاهزة الحضور معه على نحو ضرورى (وهنا يتكشف معنى التأجيل أو الإرجاء فى مفهوم الاختلاف؛ فإذا كان الأمر كذلك فإن أى شىء أو أى عنصر لا يكون حاضرا فى ذاته على نحو مكتمل كما أنه لا يكون متكونا ببساطة من ذاته أو لذاته فقط وذلك لأن: اللعب بالاختلافات يشتمل على تركيبات وتحويلات تمنع الأشياء من أن تكون فى أية

لحظة أو بأية طريقة مجرد عنصر بسيط حاضر فى ذاته ولذاته ويشير فقط لذاته.. لا يمكن لأى عنصر أن ينشط دون أن يرتبط بعنصر آخر ولا يكون هو ذاته. هذا العنصر الآخر حاضرا أبدا على نحو بسيط. وتعنى هذه الرابطة أن كل «عنصر» إنما يتم تكوينه من خلال الإحالة إلى أثر العناصر الأخرى الخاصة بالسلسلة أو النسق عليه.. لا يوجد شىء، سواء فيما يتعلق بالعناصر أو النظام، يكون إما حاضرا أو غائبا على نحو بسيط، إن ما يوجد فقط فى كل مكان، هو الاختلافات وآثار الآثار» (مواضع، ٢٦).

ينبغى أن نظهر التماثل الجوهرى بين مفهوم الاختلافات والمفهوم الأصلى للوحدة العضوية الآن على نحو واضح، خاصة إذا أخذنا الفكرة العامة الخاصة بالكل على أنها تمثل (ليس بشكل إجمالى تام) نظاما أو بنية للاختلافات (أو الفروق) اللغوية، حيث إن هذا المبدأ العضوى إنما يؤكد أن أى جزء أو أى عنصر «لا يمكن أن يكون له معنى أو دلالة بعيدا عن الكل الخاص به»، وأن أى جزء فردى لا يمكن أن يكون متطابقا مع ذاته ولا مكتفيا بذاته أى دون موضوع من موضوعات التفكير المتميز والمنفصلة، وحيث كل «الأجزاء لا يمكن أن يكون لها وجودها الخاص إلا من خلال الوجود الخاص الكل»، حيث إذ لا يمكن إدراكها إلا باعتبارها أجزاء من هذا الكل»، كما أن كل جزء منها إنما يشتق معناه من علاقاته مع الأجزاء الأخرى داخل الكل (المبادئ الأخلاقية، ص ٣٣، ٣٤، ٣٦).

وحيث إن أى موضوع ندركه على نحو معتاد على أنه كل، يمكننا أن ننظر إليه أيضا باعتباره جزءا من كل أكبر من بنية، أو نظام أكبر يشكل هذا الكل الأصلى جزءا منه (وعلى الأقل عند مستوى المعنى البسيط الغامض جدا، فإن هذا الكل يمكن أن يشكل جزءا من العالم)، إذن يمكننا الآن أن نطبق هذا المبدأ الخاص بالوحدة العضوية أو الاختلاف على أى موضوع. ويترتب على هذا المبدأ الفلسفى الخاص بالوحدة العضوية أو الاختلاف أن نقول إن أى موضوع أيا كان، هو جوهريا وظيفة (أو دالة) لما هو ليس عليه؛ إنه يتكون جوهريا من خلال العلاقات الاختلافية مع الموضوعات الأخرى التى هو متميز عنها ولكن أيضا التى بدون هذه العلاقات الترابطية الخاصة معها لا يمكن أن تكون العلاقات المميزة له مميزة له على النحو التى هى عليه فعلا.

كما أشرنا سابقا، وكما اعترف مور على نحو واضح بذلك، فإنه يمكن اقتفاء آثار الفكرة القائلة بأن أى شىء إنما يتكون من خلال حالة هو ليس عليها الآن، بالرجوع إلى هيجل، وهو فيلسوف الكل الذى جحد المفكرون التحليليون فضله بدرجة كبيرة، لقد قال هيجل: «إن كل شىء موجود إنما يوجد فى حالة علاقة ارتباط، وهذه العلاقة هى الطبيعة الحقيقية لكل وجود. وبهذه الطريقة لايكون للشىء الموجود وجود خاص به، لكن وجوده يكون موجودا فى شىء آخر غيره» (المنطق لهيجل ص ١٩١)، كذلك فإن هذا الأمر بارز وشائع فى تفكير نيتشه (وهو ألمانى آخر أصيل فى الفكر التفكيكى، وأيضا فى الحرمان من البركة التحليلية، حيث إنه شكل من خلاله الأساس المنطقى لأفكاره الكبرى الجوهرية حول إرادة القوة وحول العود الأبدى «إن الأشياء التى تشتمل على تكوين ما خاص بها فقط هى إنما تتعلق بفكرة ما جامدة ينبغى تحطيمها تماما.. ففى العالم الفعلى.. يحاط كل شىء ويتوقف فى وجوده على شىء آخر.. لا شىء يبقى سوى الكمّات (جمع كم) الديناميكية، فى علاقتها المتوترة بكل الكلمات الديناميكية الأخرى: إن جوهرها يكمن فى علاقتها بالكمّات الأخرى (إرادة القوة، ٥٥٩، ٥٨٤٠، ٦٣٥)(١٤).

لقد حان الوقت كى نرى الكيفية التى يستخدم من خلالها المنطق العضوى الخاص بالاختلاف فى التفكيكات المعاصرة للوحدة العضوية كفكرة جمالية. إننا نجد هذه الفكرة موجودة كأساس منطقى قائم بالتشكيل لحجتين كبيرتين وجّهتا نحو فهم التماسك الخاص بالفكرة التقليدية المتعلقة بوحدة العمل الفنى. وتبدأ هاتان الحجتان الجدليتان باعتبارهما مميزتين للفكر التفكيكى من خلال طرح بعض الافتراضات حول الوحدة الفنية ثم القيام بعد ذلك بالعمل من خلال هذه الافتراضات على كشف التناقض الداخلى المفترض سلفا داخل الفكرة نفسها الخاصة بمثل هذه الوحدة، وهو تناقض لابد وأن ينتهك بالضرورة خصوصية هذه الوحدة. تتعلق الحجة (أو المناقشة الجدلية) الأولى بمعنى الكلية أو التكامل المتضمن فى فكرة الوحدة العضوية لعمل معين، فنحن نعتبر العمل كلا متكاملامتمايزا، مكونا من أجزاء تنتمى إليه، وهو كامل فى ذاته ككل، ويتكون من خلال هذه الأجزاء، وهذه الأجزاء فقط. لكن مثل هذه الوحدة، كما يتم الجدال، إنما يتم تكوينها على أساس أنها متميزة فى ذاتها ومستبعدة لشىء ما خارجها، أى العناصر التى لا تشكل جانبا أو مكونا من الكل الموحد، فإذا تمسكنا مع أرسطو بأن العمل الموحد عضويا، لابد وأن يشتمل على بداية، ووسط، ونهاية (أو حتى مجرد بداية ونهاية فقط، فإنه لابد لنا وأن نعترف أن هذا العمل لا يمكنه أن يشتمل على هذه المكونات دون أن يشتمل أيضا على ما قبل هذه البداية وبعد هذه النهاية من أجل تحديد معالم هذه المكونات ولتشكيل أو تحديد إطار العمل الذى يحاول أن يحتوى هذه المكونات. وهكذا فإنما يزعم أنه خارج، أو بعيد عن، أو غير مناسب للعمل المكتفى بذاته ككل، يصبح جوهريا بالنسبة له، بل يصبح أيضا مكونا من مكوناته. إن ما يبدو واقعا

الوحدة العضوية
التحليل والتفكيك

خارج العمل وخلفه إنما يمثل جانبا من الجوانب المكونة للعمل (وهو جانب جوهرى منه) مثله فى ذلك مثل الجوانب أو الأجزاء الداخلية من هذا العمل. إن هذا التمييز الكلى بين ما هو داخل العمل وما هو خارج وهو التمييز الذى تتكئ عليه الفكرة العامة للوحدة التكاملية، يكون - هذا التمييز - مثيرا للمشكلات عندما يصبح ما هو خارج العمل جزءا داخليا أو جوهريا منه. إن هذه الاحتمالية الخاصة التى تنظر إلى تكاملية العمل على أنه وحدة عضوية تتألف فقط من أجزائه الخاصة هى احتمالية تكون باطلة وخالية من المعنى، عندما ينظر إلى العمل على أنه يتكون على نحو متزايد من خلال جوانب ليست من مكوناته الخاصة ولكنها جوانب تتعلق أكثر بالأطر الخاصة بهذه المكونات. إن وحدة أجزاء العمل، والتى تتكون مما هو أجنبى عنها وأيضا مما هو معارض على نحو مناقض لوحدتها هى وحدة منقسمة ذاتيا على نحو جوهرى لا يمكن تجنبه أكثر من كونها وحدة أو هوية موحدة. استخدم «كلر» الاتجاه العام لهذه الحجة حينما لاحظ أن «الوحدة العضوية للأعمال الفنية هى محصلة للأطر الخاصة بهذه الأعمال»، وهذه الأطر تعتمد بدورها على التمييز بين الجوانب الداخلية والجوانب الخارجية للعمل وهى الجوانب التى تروغ كثيرا من التحديد أو الصياغة الدقيقة لها وهو تمييز بين الخلفية الخارجية أو الإطار المكمل للعمل والكلية الموحدة التى تقوم هذه الخلفية بتأطيرها. لكن هذا «المكمل الخاص بالأطراف» أو الخارجى يصبح لذلك جوهريا، مكونا، حاويا، وذلك لأن «التأطير هو ما يخلق الموضوع الجمالى». ورغم أن «الإطار يكون موجودا خارج» «البنية الداخلية للعمل» فإنه هو نفسه ما يمكنه أن يمنحنا الموضوع الذى يمكن أن يشتمل على بنية أو مضمون داخلى خاص». وهكذا، فإنه بالنسبة لـ كلر

فإن الجانب الخارجى أو الطرفى بالنسبة للعمل «يصبح مركزيا من خلال الجدارة الخاصة بهامشيته أو طرفيته هذه» (حول التفكيك، ١٩٥ - ١٩٩).

تعتبر حجج كلر أو مناقشاته الجدلية حول الإطار (والتى قام بالتفصيل فيها على نحو مرهف بالنسبة للنقد باعتباره خطابا على أطراف الأدب، وأيضا بالنسبة للإطار الخاص بالحيل الميتالغوية «أو الخاصة بالمعرفة التى تقف وراء اللغة» فى العمل الأدبى ذاته)، تعتبر هذه الحجج الجدلية - مأخوذة من تحليل دريدا للإطار باعتباره عملا آخر إضافيا Patergon. وقد تبدو هذه الصياغات لدى كلر و دريدا أكثر تعقيدا من ذلك الشكل العام الأول الخاص بالحجة العضوية التى لخصتها فى جزء سابق من هذا المقال، ولكن هذا التعقيد الظاهرى مرجعه أساسا أن الإطار نفسه، كما رأياه، لا يتطابق على نحو واضح مع الجانب الخارجى من العمل، ولكنه، إذا استخدمنا كلمات دريدا «هو عمل إضافى، مركب من الداخلى والخارجى» ولكنه ليس مركبا مؤلفا مزيجا أو نصف شىء ونصفه الآخر، ولكنه مؤلف من جانب خارجى يتم استدعاؤه إلى داخل الجانب الداخلى كى يكونه كداخل للعمل» (The Paxergon, 26) ومع ذلك، فإن ما بين أيدينا الآن هو الحجة الأساسية الأولى نفسها. وذلك لأن الطبيعة الخاصة بالإطار الموجود فى الخارج هى ما تجعله قابلا للاستدعاء والإحضار إلى الداخل من أجل جعل هذا الداخل داخلا خاصا متميزا، والأمرهنا شبيه بالقول إن الأجزاء الخارجية المستبعدة والتى لا تشكل جانبا من المبدأ المنطقى للوحدة العضوية هى ما يتم إدراجها على نحو لا يمكن تجنبه باعتبارها جوهرية ومكونة للأجزاء الداخلية لهذه الوحدة.

أما الحجة الأساسية الثانية التى تثار ضد القول بأن العمل الفنى هو كل عضوى فلا تتعلق - هذه الحجة - بتميز العمل الفنى كما يوجد خارجه، ولكنها تتعلق بدلا من ذلك، بالتمييز الخاص داخل العمل الفنى ذاته. فكى نشكل العمل الفنى باعتباره وحدة عضوية مكونة من أجزاء، نحن نحتاج إلى أن نميز بنية متماسكة أو نظاما متماسكا (على نحو ثابت بدرجة ما من حيث المزايا أو التدرج أو التراتب خاصا بأجزاء هذا العمل فى ضوء الكل الذى يحتويها، وهكذا فإننا نتحدث هنا على نحو نمطى عما هو مركزى فى مقابل ما هو طرفى (أو هامشى) بالنسبة للعمل الفنى. وغالبا ما قامت الجماليات التحليلية بالتمييز بين «الأساس الراسخ للخصائص الجوهرية» للعمل الفنى وبين أشباه الظلال أو الظلال الناقصة Penumbra المحيطة به والتى تنتمى إليها الخصائص غير الجوهرية له (هاريسون، ص ١٢٥)، أو بين ما سماه جودمان الخصائص المكونة والخصائص الطارئة فى العمل الفنى (لغات الفن، ١١٥ - ١٢٠، ٢٠٩ - ٢١٠).

إننا كلنا على ألفة باصطلاحات الكفاءة الأدبية المتعارف عليها والتى من خلالها نتغافل عن بعض الخصائص فى النص باعتبارها خصائص إضافية، غير جوهرية، اعتباطية أو راجعة للمصادفة، وذلك من أجل أن نقوم بالتركيز على العناصر المفسرة فعلا للنص، فالكلمات غير ذات الدلالة بطريقة واضحة، وعلامات الترقيم، والشكل واللون البصرى للنص والمعانى الجناسية أو الاستخدامات البديلة للكلمات فى النص والتداعيات البعيدة التى قد تثيرها الكلمات فى مجالات أخرى لكنها غير ذات صلة على نحو واضح بالنص الأدبى. كل هذه الخصائص السابقة غالبا ما تم إبعادها باعتبارها خارج الهدف وباعتبارها أيضا معوقة - إذا ما تم التركيز عليها - للمعنى الحقيقى والوحدة الحقيقية للعمل الفنى.

لكن التفكيكيين يطرحون هنا سؤالا يقول إنه إذا كانت هذه الجوانب غير المناسبة تنتمي على نحو ما للنص وكلماته، فما المبرر الموجود إذن كي نسمها بأنها غير مناسبة أو غير جوهرية -في مواجهة- أو مقابل- جوهر متضاد بدرجة ما وخاص بالنص؟

وذلك لأنه في ضوء المبدأ المنطقي للنزعة العضوية، لا يمكن تمييز الخصائص أو المعاني الجوهرية على أنها جوهرية إلا بالنسبة لما يزعم أنه خصائص غير مناسبة وغير جوهرية محيطة بها. وبالتالي فإنه إذا تم الكشف عن غير الجوهري بحيث أصبح جوهريا، فإن ذلك سيعمل على تقويض البنية المميزة للأجزاء وللمعاني التي تسهم من خلالها هذه الأجزاء في تكوين العمل ككل باعتباره وحدة عضوية. إن ذلك قد يوحي، إضافة إلى ما سبق، بأن غير الجوهري (باعتباره جوهريا) يستحق منا أن نوجه له انتباهنا كنقاد وكمتذوقين؛ لكن مثل هذا الانتباه قد يبدو معطلا أو مسوقا لخبرة السيكولوجية الخاصة بوحدة العمل الفني.

إن الوحدة العضوية، هي هكذا غير منجزة وغير مترابطة سواء على المستوى الموضوعي أو على المستوى الذاتي.

تنعكس مثل هذه الجدالات (أو المناقشات) على نحو بارز فيما قدمه دريدا حول منطق الهامشية أو العناصر المكملة وأيضا في تلك الممارسات التفكيكية التأويلية التي تقوم بالتركيز على ما يسمى «بالجوانب غير المناسبة» في النص، وتظهر هذه المناقشات والحجج على نحو أكثر وضوحا لدى كلر، «حيث يعتمد التأويل بشكل عام على التمييزات بين المركزي والطرفي، الجوهري وغير الجوهري، فكي تفسر معناه أن تكتشف ما هو مركزي بالنسبة للنص أو بالنسبة لمجموعة من النصوص. ولكن حيث إن الهامشية (أو الطرفية) ليست شيئا معطى (أو موجودا) هكذا على نحو أنطولوجي (خاص بالوجود)، بل هو محصلة لعملية التأطير التأويلية (أي عملية التأويل التي تحدد المركز وتحدد الإطار)، إذا كان الأمر كذلك؟ فإن ما تم استبعاده إلى الأطراف (أو الهوامش) أو وضع جانبا بفعل التأويلات السابقة؛ قد يكون مهمًا للأسباب السابقة نفسها التي ذكرناها.

«ومع ذلك فإن حقيقة أنه يمكننا عكس التراتب الخاص بالأشياء كي نبين أن.. الهامشي (أو الطرفي) هو في حقيقة الأمر مركزي، لم تؤد- هذه الحقيقة- إلى تحديد لمركز جديد.. ولكن إلى هدم التمييزات بين الجوهري وغير الجوهري، الداخلي والخارجي، فأين يمكن أن يكون المركز إذا تحول الهامشي إلى مركزي؟ (حول التفكيك، ص ١٤٠).

إضافة إلى ما سبق، فإن كلر بناء على ما اقترحه دي مان من ضرورة عكس أو قلب «روح التفسير» التقليدية إلى «قراءة لم تعد خاضعة لغائية ما خاصة بالمعنى المتحكم في النص» (ورد ذلك في كتاب دي مان المسمى: تصدير، الصفحات من x ـ Ix).

بناء على ما سبق أدان كلر ميلنا إلى «استخدام الأفكار العامة الخاصة بالوحدة العضوية وتماسك الموضوع الرئيسي للنص من أجل أن نستبعد الاحتمالات الأخرى الممكنة، للمعنى والتي قد تمثل مشكلة بالنسبة للتأويل المتماسك للنص «وذلك لأنها قد تعطل التركيز أو الاستمرارية، الخاصة بمثل هذه القراءة المتماسكة (حول التفكيك، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧).

هذا التحريك الإضافي للمناقشة هو أمر مهم، وذلك لأن المدافعين عن الوحدة العضوية قد يسلمون بالنقطة القائلة بأن ما هو طرفي أو غير جوهري هو أمر جوهري منطقيا في تحديد الإطار، لكنهم يستمرون بعد ذلك في الجدال قائلين إنه لا ينبغي لنا أن نخلط بين مثل هذه الجوهرية (الطرفية) وبين المركزية الجمالية، أو تلك التي تكون جديرة بجذب انتباهنا الجمالي.

كرد على ما سبق ذكره، قد يشير كلر أولا إلى أن معيارنا الخاص الذي نتبناه ونحكم من خلاله على بعض مكونات النص فنقول عنها إنها جوهرية أو مناسبة للتذوق الجمالي هو- أي هذا المعيار- المحك الذي نستخدمه لتحديد مدى مناسبة هذه المكونات أو مدى إسهامها في الوحدة المفترضة للنص. لكن هذا الأمر نفسه هو بالضبط ما قد يثير بعض الشكوك والتساؤلات.. كما قد يؤكد «كلر» حول مدى ما يكون عليه النص من وحدة. فنحن لا يمكننا أن نلجأ إلى الوحدة العضوية المشكوك فيها (أو غير المتفق) على عناصرها الخاصة بالنص من أجل إثبات وجود هذه الوحدة. وليس من حقنا على نحو خاص أن نسلم ببديهية ميتافيزيقية نابعة من النزعة العضوية التي تحول كل ما هو مجرد إلى مادي ونعتبر الأعمال الأدبية وحدات عضوية وبفضل بعض الخصائص أو المراكز الأنطولوجية (أو بالوجود عامة)، وبصرف النظر عن النشاطات الدولية المختلفة للمؤلفين والقائمين بالتأويل.

إن نقد دي مان لتلك النزعة الخاصة بالنقد الجديد والتي يقوم بالتحديد المادي المحدد لاستقلالية العمل الأدبي ولشكله العضوي هو- هذا النقد- من الأمور التي تحتاج إلى التصحيح هنا. إن الوحدة المفترضة لنص ما (مثلها مثل المعنى الخاص بهذا النص) هي في أفضل حالاتها بنية تأويلية تم تكوينها هرمنيوطيقيا (اعتمادا على علوم تأويل النصوص) وسياقيا، وهي ليست معطاة على نحو جوهري راسخ ثابت لا يتغير.

الوحدة العضوية
التحليل والتفكيك

بدون وجود هذه الوحدة الراسخة، يتبقى دوما، كما أعتقد هذا المبرر العملى لوجود وحدة ما مفترضة فى العمل وباعتبارها استرتيجية للقراءة ومحكا تأويليا يهتم بما هو مناسب ومركزى. إن الوحدة المتماسكة الخصبة وكذلك الإشباع الذى تقدمه هما ما نبحث عنه أساسا خلال قراءتنا للنصوص الأدبية. قد يرفض كلر مثل هذا الهدف فورا باعتباره يعكس نزعة لذية (خاصة بمذهب المنفعة أو اللذة) شكلية ضيقة، وباعتباره يحيل الأعمال الأدبية على نحو زائف إلى عالم من اللعب والمتعة، عالم خالٍ من الجدية والعراقة المعرفية مما يغلق المجال أمام القراءات المتنوعة له.

قام كلر بالمشاركة مع نوريس، وكرد فعل مضاد للنزعة اللاذية الظاهرة والتى مارسها التفكيكيون القدامى أمثال بارت وهارتمان ووصلوا من خلالها إلى تفسيرات بالغة الغرابة إلى حد قد يبعث على الضحك أو السخرية - قاما بتحاشى ذلك الهدف التأويلى المتمثل فى «إثراء الشروح أو التفسيرات» و«رفض جعل الثراء الجمالى هدفًا (حول التفكيك، ص ٢٢١ - ٤٠) وسلما بدلا من ذلك بأن التفكيكات «القوية على نحو قابل للتوضيح، وأيضا المعرفة والمشاعر الدالة على الاقتدار أو التمكن والتى تمنحها لنا القراءات غير المتمركزة Decentring Readings هى الهدف المتميز المهيمن للنقد (التحول التفكيكى، ص ٧).

لكن، إذا كانت المتعة الخاصة بالثراء الجمالى تقدم لنا مبررها الخاص المباشر فإن اتهام نوريس وكلر الخاص لها يصبح مفتقدا للقوة الملزمة على نحو مماثل أيضا.

إن اتجاه نوريس وكلر هذا لا يعكس فقط تعصبا تطهريا مماثلا لبعض الأخلاق البروتستانتية والتى تجعل البعض يصاب باضطرابات فى الهضم عند تمزيق بعض الأيقونات اللفظية السارة أو الباعث على الراحة (بعض النصوص المقدسة مثلا - م).

لكنه - هذا الاتجاه لدى نوريس وكلر- يعكس أيضا افتراضنا بوجود ثنائية زائفة بين القراءة للمتعة والقراءة للمعرفة.

إن الحاجة الإنسانية القوية لإدراك ومعايشة الوحدات المشبعة فى ذلك التيار المتدفق غير المنتظم من الخبرة هو ما يستثير اهتمامنا بالفن؛ ولا تقدم الأعمال الفنية مثل هذه المبررات من ذاتها أو فى ذاتها فقط، لكنها، هذه الأعمال - يمكن أن تقودنا أيضا إلى خبرة متكاملة أكثر اشباعا فى العالم الذى نعيش فيه.

إن كلر قد يحاول أن ينبذ مثل هذا التحيز المفترض الأساسى الخاص بالوحدة على اعتبار أنه مجرد «اصطلاح» أو «عرف» ثقافى خاص بالكفاءة الأدبية ومن ثم فهو اصطلاح عشوائى أو متعسف ويمكن الاستغناء عنه. لكن مثل هذه الحركة تفترض على نحو زائف أن كل اصطلاحاتنا الثقافية هى فى حقيقتها اصطلاحات سطحية تعسفية، وهو افتراض يقوم على أساس القبول غير الحاسم لتلك التمييزات بين الطبيعى والاصطلاحى (أو المتعارف عليه). وكما أظهرت فى موضوع آخر، فإنه ليست هناك خطوط واضحة يمكن رسمها للتمييز أو الفصل بين ما تقدمه الطبيعة (أو الطبيعى)

وما تقدمه الثقافة (أو الاصطلاحى) داخل نطاق الممارسات والاهتمامات الإنسانية حيث يتسم كثير مما نزعم أنه أعراف أو اصطلاحات بكونه راسخًا بداخلنا إلى حد عميق بحيث نقوم بالحياة والعمل على نحو طبيعى من خلاله كما لو كان جزءا أساسيا من التكوين الراسخ العميق الخاص بشكل حياتنا وكذلك إحساسنا الخاص بذاتنا.

إن النشاط دون هذه الأعراف أو الاصطلاحات الثقافية - إذا كان ذلك ممكنا حقا - سيكون نشاطا ضئيلا ومحددا، كما أنه سيجعلنا نشعر بالاغتراب عما يكوّن أهم أشكال التفكير والنشاط والخبرة الخاصة بذاتنا.

وفيما يتعلق بتعصبنا الجمالى المتعارف عليه فى اتجاه الوحدة، كان «كلر» أمينًا بدرجة كافية بحيث أعلن أنه «من المحتمل أن تكشف الكتابات النقدية التى تعلن احتفاءها القوى والكبير بالتغاير أو الاختلاف) وفى ظل الفحص التأويلى، عن اتكائها على الأفكار العامة الخاصة بالوحدة العضوية والتى ليس من السهل إبطال مفعولها (حول التفكيك، ص ٢٠٠) هذا هو حقا ما قد قمت بإظهاره متضمنا فى احتفاء دريدا وكلر بفلسفة التغاير الخاصة بالاختلاف. هناك تبرير جمالى إضافى للوحدة التأويلية المفترضة لعمل ما، وهو تبرير بعيد عن أن يكون متسما بضيق الأفق. ويتمثل هذا التبرير فى تلك الفكرة التى ترجع إلى هايدجر وجادامير Gadamer والقائلة بأن الفهم التأويلى إنما يعتمد على تحقيق الفهم الأولى القائم على أساس التصور المسبق للاكتمال وافتراض أن ما يسهم فى تكوين وحدة المعنى هو ما يمكن فقط فهمه وإيضاحه» (جادامير، ٢٦١). فنحن نتوقع دائما من نص ما أو من منطوق ما - نكون فى مواجهته - أن يعرض علينا «كلا متماسكا» بدرجة ما وذلك عندما يحدث هذا النص أو يصنع وعندما يفهم أيضا.

وهكذا، فإن ما يبدو غير متماسك، سواء بالنسبة لنا أو بالنسبة لعلاقته بوجهات نظرنا الخاصة بالطبيعة النوعية التى يتعلق بها هذا النص أو المنطوق، عندما لا يكون هذا النص أو هذا المنطوق كذلك، نكون نحن فى حاجة إلى تأويله بحيث يمكن «إدراك معنى موحد ما خاص به» (٢٦١)، ونحن نقوم عادة بذلك إما من خلال تأويل النص باعتباره نصا أكثر تماسكا (مع ذاته ومع معتقداتنا الخاصة) أو باعتباره نصا غير متماسك

ويقوم بتأويل عدم التماسك فيه من خلال مبررات تفسيرية متماسكة (كالسياق الزماني المكاني المختلف للمؤلف، أو السياق السيكولوجي الخاص بهذا المؤلف.. الخ)، أي داخل كلية متماسكة أكبر للمعنى.

وحتى دي مان بل وبسبب نقده للوحدة العضوية باعتبارها وحدة طبيعية، ووحدة عضوية يعاد تشكيلها على نحو مادي، يظل - دي مان - معترفا بالواقع التأويلي للوحدة العضوية: بذلك القصد نحو الكلية والخاص بالعملية التفسيرية، وهو القصد الذي لا يمكن إنكاره، وأيضا بذلك «الحضور الضروري للمبادئ الكلية باعتبارها نبضا موجها للعملية النقدية» (الشكل والقصد، ص ٣١ - ٣٢).

لقد اتهم دريدا، على كل حال، هذا المبدأ الخاص بالكلية التأويلية، وكذلك القول باعتماد الفهم بدرجة ما على فكرة ما متعلقة بالوحدة من خلال قوله إن ذلك يتسم بالمراوغة وبالتشبع السام بالبنية البديهية للميتافيزيقا، وبالقدر الذي ترغب الميتافيزيقا من خلاله وتحلم وتتخيل أن يكون لها وحدتها الخاصة. ومنذ أرسطو، واستمراراً حتى بيرجسون على الأقل كررت الميتافيزيقا على ثابت وافترضت على نحو ثابت أنه عندما نفكر وعندما نتكلم فإنه لابد لنا وأن نفكر في أن نتكلم عن شيء واحد، قضية واحدة (تأويل التوقيعات، ص ٢٥٦ - ٢٥٧).

لقد تم التعبير عن هذا الافتراض في ظل الفلسفة التحليلية من خلال الفكرة القائلة إن كل أشكال التفكير واللغة القابلة للتوضيح والفهم إنما تعتمد أساسا على مرجعية فردية، وإن أي شيء نستطيع أن نشير إليه، (ومن ثم نتحدث عنه) ينبغي أن يكون متطابقا ذاتيا. وكما عبر عن ذلك أحد الأقوال المأثورة ذات مرة حين قيل: «لا يوجد كيان بلا هوية»، No entity without identity فإلى أي حد يعتبر هذا الافتراض الخاص حول الوحدة والهوية أمراً ضروريا وصادقا، بل وحتى محتملا؟

هل يوجد هويات يمكننا أن نشير إليها فعلاباعتبارها تميز بكونها مستقلة عن الآخرين؛ وهل يمكنناعلى الأقل أن نفترض فقط أنها موجودة؟

لقد تم اقتيادنا على هذا النحو بحيث نكصنا على أعقابنا عائدين إلى الوحدة العضوية في طبقتها - أو مستواها - الأساسية المثيرة للتحدي، أي الوحدة العضوية كمبدأ منطقي، وكميتافيزيقا، وكفلسفة للغة، وهو مبدأ ربما كان هو ما يفصل على نحو حاد بين التحليل والتفكيك، لكنه أيضا يقوم بالجمع بينهما في صراع مواجهة طويل لا يمكن تجنبه.

- ٤ -

ينبغي أن نتذكر أن نقد مور التحليلي للوحدة العضوية قد بدأ أولا: بسبب ما اعتبره خطأ في التعامل مع الخصائص العلاقية المنبثقة باعتبارها تنتمي على نحو مناسب فقط للكل من أجل تحديد الخصائص المميزة لجزء معين أو جانب معين من هذا الكل، وثانيا: لأن هناك تناقضا ذاتيا في التمسك بأن الجزء كجزء متمايز منطقيا عن الكل (وعن الأجزاء الأخرى في هذا الكل) وهو أيضا في الوقت نفسه رغم ذلك - يشتمل على هذه الأجزاء كلها باعتبارها تمثل جانبا من طبيعته الخاصة. وتعتمد كفاءة هذين النقدين كما هو واضح على الافتراض بأننا نستطيع أن نتحدث بشكل واقعي عن الجزء وعن طبيعته الداخلية. وإضافة إلى ذلك، فإن هذه الدقة الخاصة بهذا الافتراض هي ما يطرح أنصار فكرة الوحدة العضوية الأساسية (الجذرية) حججهم في مواجهتها وتؤكد هذه الحجج أن كل شيء (ومن ثم أي جزء) يفتقر لأي خصائص أصيلة خاصة به، لكنه - هذا الشيء - إنما يكوّن هذه الخصائص فقط خلال علاقاته مع، واختلافاته عن، كل شيء آخر، وهي علاقات (كما قد يحرضنا نيتشه وهيجل على استنتاج ذلك) ليست ثابتة على نحو راسخ، لكنها تكون محصلة للتأويل (محتمل التغير).

إن أي تحديد للجزء إنما يعتمد على الأجزاء الأخرى التي يفسرها هذا الجزء باعتبارها ترتبط به أو تتمايز عنه ولا توجد أجزاء (أو جوانب)، مثلما لا توجد حقائق، دون تأويل.

لكن إذا لم يكن هناك هوية بمعزل عن التأويل، فإننا يمكننا أن نستبعد الاتهام القائل بأن هوية الجزء هي أمر مؤوّل على نحو سيئ الوصف، أو متناقض ذاتيا. إن الأجزاء تصبح أجزاء مختلفة ببساطة من خلال التأويلات المختلفة لها في ضوء العلاقات المختلفة. لقد فقدت حجة «مور» ذات الحجم الهائل نصلها الحاد.

قد يستجيب المحال (أي ذو النزعة التحليلية) لهذا التفسير التأويلي الاختلافي الخاص بالهوية بطريقتين مرتبطتين: فهو يستطيع مثلا أن يجادل قائلا إن الفكرة الكلية العامة الخاصة بالاختلافات والعلاقات الداخلية تفترض ضمنا وجود كيانات مختلفة أو مرتبطة، وأنه أيضا - يصعب علينا أن نتحدث عن كيان بلا هوية.

فالاختلافات تعتمد - تصوريا - على الهوية، وبالقدر نفسه فإن فكرة الهوية تفترض مسبقا أيضا فكرة الاختلاف.

ويبدو أن هذه الخاصية المتعلقة بعدم قابلية هاتين الفكرتين للفصل بينهما هي ما شكلت وجهة نظر وليم جيمس البراجماتية والتي طرحها حين قام بوضع مفهوم

الوحدة العضوية
التحليل والتفكيك

«التماثل أو الاختلاف» باعتباره واحدا من أكثر مفاهيم الفهم الشائع أهمية (البراجماتية، ص ٧٦).

لكن التفكيكي (أو البراجماتي حتى) يمكن أن يرد على هذه الحجة على نحو مفحم من خلال قوله بأن مثل هذه الحاجة لا توصلنا بالضرورة إلى اكتشاف عناصر راسخة متطابقة مع ذاتها، وذلك لأن الهوية الخاصة الكافية للاختلاف هي هوية مقدمة أو معطاة في فكرة «الهوية وفقا للتأويل الخاص».

على الشاكلة نفسها يمكننا أن نقول إن الحجة التحليلية القائلة بأننا نحتاج إلى عناصر خاصة نوعية للعمل كمرجعيات فردية وأنه بدون هذه العناصر الخاصة لانستطيع أن نفكر أو نتحدث عن أى شىء، مثل هذه الحجة يمكن الرد عليها من خلال الفكرة القائلة بأن مثل هذه المرجعيات التى ينبنى على أساسها تفكيرنا وكلامنا ـ يمكن أن تكون فردية ـ ببساطة ـ وفقا لبعض التأويلات فقط. قد يمارس المفكر التحليلي ضغطا أكثر بعد ذلك من خلال طرح تساؤلات أكثر نوعية متعلقة بالمصطلحات الفارقة (أو الخاصة بالاختلاف) أو ما أسماه نيتشه الكمّات الديناميه»، تلك التى ينظر إليها على أنها تدخل فى تأويلات العلاقات المكونة لكل الموضوعات، ما هى هـــذه العناصر التأويلية؟

إذا كانت هذه العناصرهى ذرات أساسية، فإن بعض الأشياء التى تدخل فى التكوين التأويلي للموضوعات لا تكون هى نفسها قد تم تكوينها على النحو نفسه الذى تم تكوين الموضوعات الكبرى من خلاله.

أما إذا كانت هذه العناصر الأساسية ـ بدلا من ذلك ـ هى نفسها محصلة للتفسير وظلت هى نفسها عناصر أكثر أساسية فى الوقت نفسه وذلك من خلال علاقاتها الخاصة»، فإنه ينبغى لنا طرح التساؤل نفسه بشأنها.

عندما نستخدم هذه الاستراتيجية التحليلية (وهى الاستراتيجية الجوهرية فى مذهب الذرية المنطقية) على نحو متكرر، فإنه إما أن ينتهى بنا الأمر إلى الوصول إلى عناصر ذرية ذات طبيعة معينة، أو يستمر بنا هذا الأمر ـ بدلا من ذلك ـ على نحو لا ينتهى، فى نكوص لا نهائى، أو دائرة من التأويلات وحيث لا يوجد شىء إلا تأويلات من أجل التأويل أو تأويلات فى حاجة إلى تأويل. وهذه القضية ليست مجرد قضية ـ ببساطة ـ تتعلق بالعالم الخارجي الذى ينطوى أو يوجد داخل النصوص التى تمثله (وهى قضية اعتنقها بعض البراجماتيين أمثال جودمان ورورتى). إن ما نواجهه هنا هو أن فكرة النص ذاتها إنما تتلاشى وتتبدد على هيئة تأويلات متعددة ودون أن تكون هناك إمكانية لوجود نص مستقل «متحرر من التأويل» أو أن يكون هناك موضوع يمكن أن تكون هذه التأويلات مؤولة له.

قد يجفل دريدا من مثل هذه النتائج المترتبة، لكنه قد يشجب يقينا الحجة الجدالية التحليلية بسبب نزوعها الاختزالي الذى يدفعها نحو العناصر، وكذلك بسبب دائريتها المثيرة للقلق ونكوصها الذى لا ينتهى إلى الخلف وسيدين دريدا هذه الحجة باعتبارها عرضا من أعراض النموذج الخاص بالميتافيزيقا الأنطولوجية التى قامت بالافتتان بمثل هذا التفكير منذ وقت طويل. حذر دريدا فى رده على «سيرل» معارضنا المشروع التحليلي الخاص «بالرجوع الاستراتيجي» وبشكل مثالى، إلى أصل أو شىء مسبق، يتم النظر إليه على أنه بسيط، سليم، سوى، نقى، مقنن ـ متطابق ذاتيا وليس باعتباره واحدا من بين عدد من الإيماءات الميتافيزيقية الأخرى. إنه يعبر الضرورة الميتافيزيقية الأكثر استمرارية، والأكثر عمقا والأكثر كفاءة عند الاستخدام» (limited Inc abc, 236). إن الجذور الأنطولوجية التقليدية للتحليل هى من الأمور الواضحة، أما الأبعد عن الوضوح، فهو ما إذا كانت التفكيكية فى نقدها للتحليل، ليست ذاتها واقعة فى شراك الميتافيزيقا التى حاولت جاهدة أن تتحاشاها.

وذلك لأن الفكرة العامة للوحدة العضوية والتى تقف وراء النقد التفكيكي يبدو أنها تعكس إيماءات ميتافيزيقية فعالة ومنتشرة لكنها ذات طبيعة خاصة.

فالفكرة التفكيكية القائلة بأن كل شىء هو محصلة لعلاقاته المشتركة مع واختلافاته عن الأشياء الأخرى، وأنه ليس هناك شروط مستقلة ذات جواهر موجبة أو سالبة، تستند ـ هذه الفكرة ـ فى أعماقها إلى الفكرة القائلة بأن كل هذه الشروط الخاصة بالعلاقات المشتركة والاختلافات هى فى حقيقة الأمر شروط متصلة ببعضها البعض على نحو عنيد لا يمكن تجنبه.

وهذه الفكرة الخاصة بالعالم باعتباره كلا عضويا أو نظاما من الشروط، واستخدام هذه الفكرة لتقويض القول بوجود عناصر مستقلة هما من الأمور الحاضرة على نحو واضح فى كتابات هيجل ونيتشه، وهى الكتابات التى يمكن بالكاد وعلى نحو بعيد وغير مباشر فقط ألا نعتبرها ممثلة لمذاهب ميتافيزيقية.

ولنتذكر ما ورد لدى هيجل من أن «كل شىء موجود إنما يوجد فى علاقة ارتباط، وهذه العلاقة الارتباطية هى الطبيعة الحقيقية لكل وجود، وبهذه الطريقة لا يكون للشىء الموجود وجود بذاته خاص به ولكن وجوده يكون موجودا فى شىء آخر غيره» (المنطق لهيجل ١٩١).

وأيضا لنتذكر نيتشه الذى ربما كان أقرب إلى دريدا حين قال «فى العالم الفعلى، يرتبط كل شىء ويتوقف فى وجوده على كل شىء آخر.. لا شىء يبقى سوى الكمّات الديناميه، فى علاقتها المتوترة بكل الكمّات

الديناميـة الأخـرى، إن جـوهرها يكمن فى علاقـتها بالكمّات الأخـرى.. كل ذرة تؤثر على الكيان الموجود كله» (إرادة القوة، ٥٨٤، ٦٣٤).

هذه النظرة الخاصة للعالم والتى تعتبره كُلا مكونا من عناصـرداخلة فى عـلاقـات مشتركة ومتبادلة على نحو عضوى، وتعتبره أيضـا عـالما تكون الموضـوعـات الفـردية واضحـة الاستـقلال فيـه هى تكوينات (أو مفاهيم) تفسيرية لمثل هذه العلاقات الداخلية المنتظمة.. أليست هذه وجهة ميتافيزيقية من النظر؟ ولماذا ينبـغى علينا أن نقـبل هذه الوجـهــة من النظر على أنهـا تمثل رؤية صادقة؟ لقد أدان دريدا نفسه مؤخرا فكرة «كلية الموجـودات» واعـتـبـرهـا ـ كـفكرة ميتافيزيقية ـ شديدة الخطورة وهو خطر كان يود أن نخلص نيتشه منه (وربما كان عليه ـ إذ لم يكن يعرف ذلك ـ أن يخلص نفسه هو أيضا منها» (تأويل التوقيعات، ٢٥٨ ـ ٢٦١).

إن إحدى الطرق الممكنة لتـحـقيق مـثل هذا الهروب هى ألا نعتبر الكوزمولوجية (أو الكونية) العضوية لدى نيتشه وجـهة من النظر قـائمة على أساس ميـتافيـزيقى راسخ ولكن أن نعتبرها ببساطة منظوراً آخر لتأويل العالم أو ـ إذا استخدمنا مصطلحات **جودمان** التعددية والبراجماتية ـ صورة ـ عالم، آخر هو «عالم» ما قد تَم تكوينه.

تكمن المشكلة إذن فى أن الوضع الخاص ببعض المنظرين إنما يتمثل فى أنهم يسلبون الوحدة العضوية من قوتها كى يدحضون بعد ذلك ومن خلال هذه القوة ذاتها وجهة النظر «الوضعية» أو الذرية والتى تنظر للعالم على أنه يشـتـمل على بعض الأشـيـاء الواقـعـيـة والمسـتـقلة منطقـيـا وذات الطبـائع الإيجـابيـة الخـاصـة بهـا (والتى هى ليـست بالضـرورة جواهر خالدة).

لماذا ينبـغى علينا إذن أن نفـضل أو أن نمنح مـزايا لتلك الوجـهـة من النظر التى ترفض الاتجاه الذرى والوضـعى وتؤكد على رؤية للعـالـم ذات خـصـائص عـضـوية، تفاضلية، كلية؟ أليست هذه مـجرد رؤية أخرى للعالم؟ ما الذى تمتلكه هذه النظرة أو هذه الرؤية كى تقدمه؟ إنها لا تقدم بالتأكيد لا رؤية مـتجـانسـة الروح ولا رؤية عـمليـة لطرائقنا الخاصة فى الكلام والتفكير والنشاط وهى الطرائق القائمة على أساس راسخ من «مـركـزية اللوجـوس» أو مـركـزية العـقل الكلى(٦) Logocentre. ويوافق المؤيدون لهذه الوجهة من النظر على هذا الرأى فيهم على نحو صريح بل وتتسم موافقتهم بنوع ما من السعادة أيضا. هل هناك إذن مـا يمكن أن تقدمـه هذه النظرة التـفكيكيـة للعـالم على المستويات الجمـاليـة أكثر مما تقدمـه على المستويات البراجماتية؟ ليس هناك خطأ ما كما ينبغى لنا أن نؤكد ما تتضمنه محاولة تقدير وجـهات النظر الأنطولوجـية (الخاصه بطبيعة الوجود) من الناحية الجمالية وربما لا يكون هناك فى النهـاية شىء مـا يفـصل مـا بين المبـرر الجـمـالى والمبـرر البـراجـمـاتى الخاص بهذه الوجـهات من النظر، فـالشىء المؤكد أن وجهة النظر الخاصة المسماة On-tological minimalism (أنطولوجيا الحد الأدنى) لدى كوين Quine كانت مرتبطة وعلى نحـو متزامن بالبـراجـمـاتيـة وبتذوق لوحات المناظر الطبيعية الخاصة بالصحراء.

رغم أننا رأينا التـفكيكيـة مـشغـولة على نحـو أساسى بتـقويض حـالة الرضا الجمـالى الخـاصـة بتلك الوحـدات الكليـة المزعـومـة الموجودة فى الأعمال الفنية، رغم ذلك، فإن وجهة النظر الأنطولوجية (الخاصة بطبيعة الوجـود) التى تضمنتـهـا الفكرة العامـة عن الوحدة العضوية والتى قدمتها التفكيكية ممثلة فى مفهوم الاختلاف، يبدو أنهـا ـ هذه الوجهة من النظر ـ تقـدم نوعـا آخـر من الرضـا

الجمالى: إشباعا جماليا ميتافيزيقيا على نحو خـاص ذلك لأن التفكيكية تعرض لنا أكوام الفوضى الخاصة بعالمنا والتى يصعب كثيرا سبر أغوارها على أنها تمثل كلا عضويا (أو على الأقل هى قـابلة للتكوين على هذا النحو)، وأن هذا الكل العضوى المتكون من عناصـر مـترابطة جـوهرية ليس له حياة أو معنى بمعزل عن هذه الروابط الداخلية، وأنه ـ هذا الكل العضوى ـ يمكن تنظيمـه وتشكيله والتعامل مـعـه بأشكال مـختلفة من خـلال التأويل المتداخل معه.

لهـذا يمكننا أن ننظر عـبـر تلك الشظايا المتناثرة والمفككة الخاصة بالأرض الخراب فى عالمنا هذا، عالم ما بعد الحداثة ونعتبرها جميعا تلك الشظايا مـحصلة شاسعة هائلة واحـدة ووحـدة من الموضوعـات المترابطة جوهريا فيما بينها.

وعلاوة على ذلك، فإنه وبعيدا عن ذلك العزاء أو السلوى التى تبعث على الرضا والتى تؤكد على نحو مـتكرر على الوحدة الشاملة للعناصر المترابطة، بعيدا عن ذلك هناك تلك البشارةالمريحة التى تقول بأن أى حقيقة أو أى موضوع قد يسبب اضطرابا فى هذا العالم من الممكن تغيير شكله على نحو مـجيد أو إعادة تفكيكه من خلال إعادة التأويل لتلك العناصـر الفارقة وداخل تكوينات تفسـيرية أكثر إحداثا للرضا أو السرور.

من الممكن أن تثـير مـثل هذه الوحـدة عـديداً من المفكرين (خـاصـة التـحليلى والبراجماتى منهم وكذلك الإنسان العادى)، وذلك لأنها تبدو بعيدة وميتافيزيقية بدرجة كـبـيـرة يصـعب عندها أن تحـدث أية راحـة حقيقية. إنها تبدو بمثابة البديل غير المريح لفقدان الوحـدت الكليـة الراسـخـة الإيجـابيـة والجوهرية أو التقليدية، وهـى تلك الوحـدات التى تهمنا باعتبارها الموضوعات الفردية أو الأعمال الفنية الجميلة فى عـالمنا العادى،

الوحـدة العضـوية
التحليل والتفكيك

وهى أشياء تطالبنا الوحدة العضوية التفكيكية بأن نتشكك فيها ونهجرها. لكن، إذا كان إيماننا بمثل هذه الوحدات قد ضاع فعلا، وإذا كنا - كمفكرين هامشيين فى الإنسانيات - قد أصبحنا متحررين فعلا من أوهام أيديولوجيا الحقائق بل ومن الحقائق نفسها، وحتى بالنسبة للأعمال الفنية التى نأمل من خلالها أن نغير الحقائق أو نهرب منها، إذا كان ذلك كذلك، فإن ما يقدمه مبدأ الوحدة العضوية هنا هو نوع ما من «عزاء التوحيد» وليس التوحيد ذاته وذلك لأنه لايقول فقط بأن كل الأشياء مترابطة جوهريا مع بعضها البعض، بل يقول أيضا إن كل الحقائق يمكن تفكيكها إلى تأويلات. رأيى الخاص وهو أن البراجماتية التى هى الوسط الأفضل والبديل المناسب لإقامة علاقة ما بين التحليل والتفكيك - يمكنها أن ترى الأشياء باعتبارها بمعنى ما تفسيرات (أو أنها كانت تفسيرات فى زمن ما)، راسخة على نحو معقد فى تفكيرنا الفعلى بحيث يصبح لها وضع الحقيقة أو الواقع العقلى.

على كل حال، فإن البراجماتية متحركة بعنف من ذلك الرأى القائل بعدم وجود حقائق راسخة أساسية إلى ذلك الاستنتاج الإجمالى الهرمنيوطيقى والتأويلى القائل بأن كل أشكال الفهم هى تأويل (أو نوع من سوء التأويل)، أو إلى القول بأنه من خلال اللعب الحر والسائل (أو المرن) بالخبرة القابلة للإيضاح والفهم لا يكون هناك أشياء معينة يمكن تمييزها، ولا تكون هناك لا أسبقية ولا تراتبية. إن القول بمثل تلك الآراء السابقة سيجعلنا نقلع عن القيام بتلك التمييزات المتكررة ذات القيمة الكبيرة (والقيمة هنا وظيفية أو براجماتية وليست أنطولوجية) بين الفهم والتأويل، بين ما نفهمه دون حاجة إلى توضيحات تالية وبين ما نحتاج لتأويله لأنفسنا حتى نستطيع أن نتعامل معه على نحو مقنع أو مرضٍ، وذلك لأن الواقع بالنسبة للبراجماتى هو ما كان له «وجوده الملزم» على تفكيرنا، على المدى الطويل (جيمس المقالات الكاملة، ١٨). كذلك فإن «الحقيقة» هى تقريبا «أى شىء يمكن أن يثبت ذاته على أنه صالح على طريق الاعتقاد»، وأنه «نافع على طريقنا الخاص بالتفكير، وعلى المدى الطويل بشكل كلى» (جيمس، البراجماتية، ٣٦، ٩٨).

فى ضوء كل ما سبق يمكننا على نحو شبه يقينى أن نعتبر البراجماتية أكثر قربا مقارنة بالتفكيكية من الرؤية الخاصة التى يتبناها الفهم الشائع للعالم، بموضوعاته الخاصة وأشيائه المستقلة التى لها طبائع مميزة خاصة بها.

لكن البراجماتية قد تكون غير راغبة فى التحرك من هذه الطريقة فى الرؤية والاستخدام للعالم إلى استدلال ميتافيزيقى جوهرى يتعلق بما يمكن أن يوجد هناك خلف كل هذه الأشياء. إنها - أى البراجماتية - سترغب فى ترك تلك القضية الأنطولوجية باعتبارها قضية مفتوحة، وربما وجدت البرجماتية أنه من الأفضل والأبسط أيضا ترك مثل هذه القضية باعتبارها قضية غير مجدية أو ليست قضية على الإطلاق.

لاشك أن دريدا سينفى عن نفسه التهمة القائلة بأن النسخة الخاصة التى قدمها من الوحدة العضوية والتى سماها «الاختلاف» هى نسخة واقعة فى أسر ميتافيزيقا الكليات، وألم يقم هو ذاته بشجب فكرة الكلية؟ لكن من الصعب علينا أن نرى كيف يمكن أن نعطى معنى لذلك الإنتاج الفارقى (القائم على الاختلاف) المنتظم للمعنى دون أن نفترض مسبقا - على الأقل على نحو مؤقت (وربما على نحو دائم) - وجود كل ما يتكون من حدود معنية مترابطة. لقد أكد «دريدا» نفسه باستمرار أن اللغة تستبعد الكلية المميزة لمجالها المتمايز «باعتباره مجالا من الاستبدالات غير المحدودة يوجد عند نهاية المطاف الخاص بطائفة من العناصر المحدودة» (البدية، والعلاقة، واللعب، ص ١٦٠) وعلاوة على ذلك، فإنه حتى لو اقتنعنا بالتساؤل فيما يتعلق بالكلية الموجودة فى التفكيكية؛ فإن الافتراض المسبق لديها والقائل بأن العناصر أو الموضوعات فى عالمنا اللغوى هى عناصر وموضوعات مترابطة ومتبادلة التكوين لبعضها بعضاً على أنحاء مختلفة(أيا ما كانت الأشكال غير الكلية فعلا أو التى يمكن ألا تكون كلية والخاصة بهذه العلاقات)، هذا الافتراض السابق نفسه يبدو أنه نفسه يسهم فى تكوين منظور ميتافيزيقى مفترض سلفا حول الوحدة الكونية وحول تماسكها. إن كل ما نحتاجه لكسر نسيج العنكبوت الخاص بـ «الاختلاف» هو هوية واحدة مستقلة، شرطا أو حالة إيجابية واحدة لها خصائصها الأصيلة الداخلية المميزة، وليس عالما قد أطلق على نحو كلى من خلال مثل هذه الهويات عندما نكون إزاء هذه المواجهة بين الفلسفة التحليلة وبين التفكيكية على المستوى الأنطولوجى الأعمق، فإننا نكون إزاء اختيار ما: بين وجهات نظر **برتراندرسل فيتجنشتاين** (المبكرة خاصة) الذرية الخاصة بالوحدات الأساسية، المستقلة، الموحدة، المتطابقة ذاتيا (رغم أنها ربما تكون فعلا غير قابلة للتحديد) والتى تشكل بنية الحقائق من خلال علاقاتها الخارجية، من ناحية، ومن ناحية أخرى هناك فى مقابل تلك الصورة التفكيكية الخاصة التى تشتمل ضمن ما تشتمل عليه على **هيجل ونيتشه** وحيث لا توجد هناك فى هذه الصورة مثل هذه الهويات أو الوحدات المنفصلة لا لشىء إلا لأن ما يوجد هناك فقط

هو وحدة متمايزة أعظم بكثير من كل ما يوجد هناك فيها، وحدة تضم الكل، وتكون كل علاقاتها الداخلية المتمايزة هى ما تشكل ما يعتبره التحليليون أشياء فردية.

إن ما يراه المفكر البراجماتى فى هذا المستوى الأنطولوجى (حيث لا يوجد شىء ملموس يمكن أن تخطو عليه) هو لاشىء، لا شىء مما سبق فلا يوجد هناك عالم من الذرات المستقلة ولا عالم فريد من العلاقات المتكاملة بحدودها أو حالاتها - المكونة جوهريا على نحو ترابطى وتبادلى. إن ما تراه البراجماتية (عند مستوى أنطولوجى آخر تراه محدثا للراحة على نحو أفضل بالنسبة لها) هو بدلا من ذلك، هو ذلك الوجود الخاص «العالم ما موحد على نحو غير مكتمل»، عالم يظل إلى حد كبير هو «عالم الفهم المشترك الذى تجد فيه الأشياء مترابطة إلى حد ما وغير مترابطة إلى حد ما»(جيمس، البراجماتية، ٧٢).

وما الذى يمكن أن يفعله البراجماتى بالوحدة العضوية، لقد قدم جيمس صياغة ملائمة لأغراض كثيرة، يقترح إجابة ما لمثل هذه التساؤلات، كما أنه يعمل على نسج بعض الموضوعات الرئيسية والمتكررة لدى أنصار التحليل وأنصار التفكيك حين قال «افترض أنك قد سلمت بوجود انفصال ما بين الأشياء، بوجود رعشة ما نحو الاستقلال، لعب حر ما بالأجزاء وبعضها بعضًا، بتجديد حقيقى، وحرية ما، أيا كانت ضآلتهما، فإن البراجماتية ستكون راضية بذلك الى حد كبير، وسوف تسمح لك بأى قدر من الوحدة (أو التوحيد) الحقيقة، مهما كان كبيرا (ص ٧١).

الجدير بالملاحظة كخلاصة لما سبق هو أننى لا أتوقع (ولا أرغب) قيام وحدة حقيقية بين الفلسفة التحليلية والتفكيكية فيما يتعلق بالوحدة العضوية، بعيدا عن وحدتهم الخاصة المتمثلة فى معارضة إحداهما للأخرى على نحو مستمر. لكننى سأكون راضيا إلى حد كبير لإظهارى الخاص لتلك الكيفية وتلك المواضع الخاصة من هذه القضية التى اشترك فيها هذان الاتجاهان إلى حد ما وأيضا تلك التى افترقا عندها إلى حد ما، ولذلك لقيامى بهذا من أجل تعزيز الحوار الأعمق والأكثر تسامحا والأكثر إثمارا بين هاتين الفلسفتين القويتين واللتين تعلمت منهما البراجماتية المعاصرة الكثير والكثير(٧).

وربما لم يعد كثيرا علينا الآن أن نأمل فى أن تتعلم هاتان الفلسفتان شيئا ما من البراجماتية(٨). ■

الهوامش

(١) علم يبحث فى أصل الكون وبنيته العامة وعناصره ونواميسه.

(٢) المقصود بذلك أن هذا العلم، أى علم البيولوجيا يدرس الكائنات الحية Organisms ومفهوم الوحدة العضوية organic unity مشتق لغويا بدرجة ما من مفهوم أو كلمة الكائن الحى organism ثم أضيفت إليه كلمة وحدة unity (المترجم).

(٣) مصطلح النقد الجديد New criticism مصطلح يطلق على النقد الذى ساد الولايات المتحدة خاصة بعد نشر كتاب جون رانسوم المسمى النقد الجديد، عام ١٩٤١ وقد تبنته جامعات ومؤسسات بحثية كثيرة هناك وظهر كذلك فى دراسات كثيرة لنقاد أمثال «كلينث بروك وروبرت بن وارن وغيرهما.
يقول النقاد أصحاب هذا الاتجاه بشكل عام إن القصيدة أو القصة ينبغى أن ينظر إليها باعتبارها وحدة عضوية وحيث يعمل كل جزء منها على تدعيم الكل. وقد قام هؤلاء النقاد بعملهم من خلال التحليل المحدود بالنص معتبرين للنص هو السلطة النهائية، كما كانوا لا يشغلون كثيرا بالاعتبارات المجلوبة إلى النص من خارجه (رغم أنهم لم يهملوها تماما) ونقصد بذلك الاعتبارات البيولوجية أو التاريخية أو ما شابه ذلك. وإضافة إلى رانسوم وبروك ووارين هناك أيضا «آلان تيت»، ور. ب. بلاكمور وكلينث بروك وغيرهم ومن بين النقاد المبكرين الذين أشاروا إلى النقد الجديد وأهميته نجد ت.س. إليوت وأ. ريتشاردز ووليم أمبسون.
ومنذ الخمسينيات تعرض النقد الجديد لهجوم معتدل خاصة من نقاد مدرسة شيكاغو الذين اعتبروه شديد المحدودية ثم توالت الهجمات عليه بعد ذلك من مدارس أدبية ونقدية أخرى (انظر لمزيد من التفاصيل.
Northrop Frye et al, The Harpes Handbook to literature, Cambridge: Harper & Raw, 1985.

(٤) لا يذكر المؤلف كتاب «فوكو» الذى ينبغى أن ننظر هذه الصفحات خلاله وربما كان ما يقصده هنا هو الكتاب الأول الوارد فى قائمة المراجع فى نهاية هذا المقال وهو كتاب «حفريات المعرفة».

(٥) ربما كان ما يقصده المؤلف هنا ما يحدث بالنسبة لبعض الديدان التى يتم تقطيعها قطعها فيعيش كل جزء منها بعد ذلك وتكون له حياته المستقلة (المترجم).

(٦) شاعت ترجمة هذا المصطلح الخاص الذى قدمه دريدا فى بعض الكتابات العربية - لدى جابر عصفور مثلا على أنها مركزية اللوجوس وأحيانا مركزية الكلمة (لدى محمد عصفور مثلا) ونعتقد أنه من الأفضل أن يترجم إلى مركزية العقل الكلى حيث كانت كلمة لوغوس أو لوجوس فى اليونانية تستخدم كى تعنى: العقل الكلى - العلم - الفكر - الله - الكلمة. (المترجم).

(٧) توجد مناقشة نقدية حديثة وعميقة لمفهوم الوحدة العضوية ضمن كتاب: المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم إنجليزى عربى. تأليف: محمد عنانى. القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان - ١٩٩٦، ص ص ٣٨ - ٥١، (المترجم).

(٨) هذا المقال ترجم لفصل بعنوان:
Organic unity: Analysis and Deconstruction
لكاتبه: Richard Shusterlman
ضمن كتاب: Resrawing the Lines: Analytic Philosoply, Deconstruction, and Literary Theory. ed-by: R.W.Dasenbrock Minneopolis: University of Minnesota Press, 1989, PP. 92-155.

الغلاف الخلفى :

فؤاد زكريا (١٩٢٧ -   )

بريشة الفنان : جودة خليفة



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب